Sapientia et Scientia Theologica

In honorem Renzo Lavatori

A cura di Anton Rus e Alberto Castaldini

Presa Universitară Clujeană

Sapientia et Scientia Theologica

In honorem Renzo Lavatori

•

A cura di Anton Rus e Alberto Castaldini

UNIVERSITATEA „BABEŞ-BOLYAI" CLUJ-NAPOCA
FACULTATEA DE TEOLOGIE GRECO-CATOLICĂ

SAPIENTIA ET SCIENTIA THEOLOGICA

In honorem Renzo Lavatori
per l'80° genetliaco

Prefazione di Sua Eccellenza Rev.ma Virgil Bercea

A cura di Anton Rus e Alberto Castaldini

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2018

Referenţi ştiinţifici:

Pr. Prof. univ. dr. Cristian Barta

Pr. Conf. univ. dr. Horea Ovidiu Pop

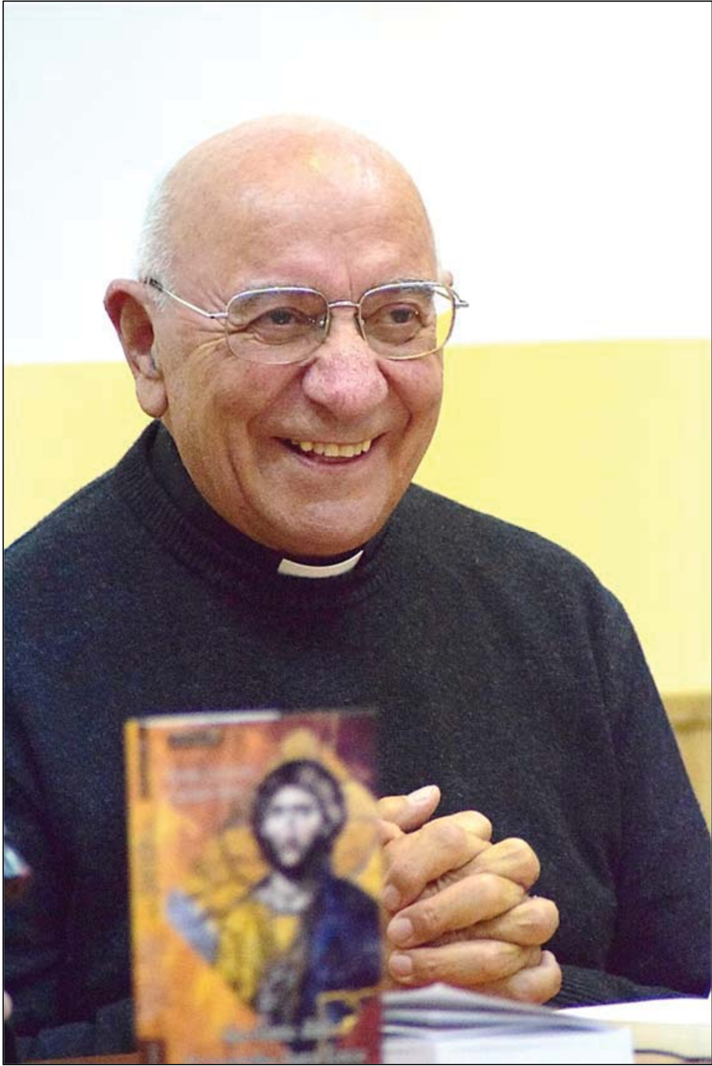
ISBN 978-606-37-0422-2

Coperta I: *Pontificio Collegio Pio Romeno, Roma*
Fotografii: Eugen Ivuț

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Il presente volume celebrativo è stato pubblicato
in occasione dell'80° genetliaco (3 Novembre 1938)
e per i 54 anni di sacerdozio (14 Marzo 1964)
del Professor Don Renzo Lavatori
dai suoi Colleghi di Romania e d'Italia

Prezentul volum omagial este publicat
în onoarea aniversării a 80 de ani de viaţă (3 noiembrie 1938)
şi a 54 de ani de preoţie (14 martie 1964)
ai Părintelui Profesor Renzo Lavatori,
de către Colegii săi din România şi din Italia.



INDICE GENERALE / CUPRINS

Parte II. Theologica.
Studi di teologia occidentale e orientale

Premessa

Un pensiero per Don Renzo Lavatori

La teologia è la scienza su di Dio. La rivelazione contenuta nella Sacra Scrittura e nella Sacra Tradizione è affidata al Magistero della Chiesa, come un vero e proprio "Tesoro della fede" - *Depositum fidei*. Ma la verità rivelata in maniera plenaria in Gesù Cristo è stata incarnata in un momento storico concreto che diventa parte della Storia dell'umanità. È una Verità immutabile e invariabile che si esprime in un mondo dinamico, in una cultura soggetta a cambiamento e all'evoluzione permanente della conoscenza del mondo. La verità è espressa in una società segnata da modelli culturali i quali prestano attenzione a Dio o, al contrario, sono soggetti a secolarizzazione e desacralizzazione, marginalizzando la questione della fede o negando l'importanza della religione, delle verità rivelate, l'esistenza di Dio, ecc.

Quindi anche oggi si ha bisogno di teologia, di un *aggiornamento* continuo, di uno sforzo permanente di riadattamento della dottrina tradizionale e di espressione della Verità rivelata in Gesù Cristo alle condizioni e secondo i requisiti dell'uomo e della società contemporanea. Qui interviene il lavoro del teologo. Un uomo del suo tempo, integrato nella cultura in cui opera, un uomo della fede che esprime la sua fede nella storia di cui fa parte e, al tempo stesso, un uomo che conduce la fede degli altri rendendo il messaggio rivelato intelligibile nel mondo reale.

Uno dei teologi cattolici di vaglia tra la fine del secolo scorso e l'inizio del secolo XXI, che si è dedicato lungo tutta la sua attività all'esplorazione dell'universo della fede e dell'insegnamento della teologia è il professor Renzo Lavoratori.

Don Renzo Lavoratori è nato a Monte Roberto (Ancona), laureato in teologia e filosofia, è stato ordinato sacerdote nel 1964, ha insegnato come professore di teologia dogmatica presso varie Università Pontificie di Roma: l'Urbaniana; l'Università della "Santa Croce"; l'Istituto "Ecclesia Mater" del Laterano. Per molti anni Don Renzo Lavoratori è stato professore invitato presso la Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, a Oradea e a Blaj, dell'Università "Babes-Bolyai" di Cluj-Napoca.

Don Renzo è un teologo che non si è accontentato di trasmettere le conoscenze tradizionali, ma è riuscito ad approfondire nuove vie di direzione della ricerca, sottolineando, per esempio, il mistero di Cristo nella figliolanza del Padre, il mistero pneumatologico nella prospettiva della teologia del dono del Padre e del Figlio, il mistero della salvezza in Cristo nella prospettiva di "incontro" dell'uomo con Dio, portando nuovi chiarimenti nella teologia della creazione, dedicandosi allo studio dell'angelologia e della demonologia. Insieme a Don Luciano Sole si è dedicato anche allo studio dei legami approfonditi tra Teologia e Bibbia. Allo stesso tempo Don Renzo è un letterato. Il rigore del teologo che trasmette le informazioni si unisce alla sensibilità dello scrittore che riesce a conferire una musicalità al testo originale, espresso in un italiano che si offre di piacevole lettura, e ci trasporta sia per le vie della poesia di Dante Alighieri sia negli scritti dei Padri della Chiesa o dei teologi che l'hanno preceduto.

Ho incontrato don Renzo Lavatori a Roma nel 1990, essendo io prete e studente iscritto alla Pontificia Università Urbaniana. Non conoscevo nessuno all'Università, in quanto gli studenti provenivano da 42 paesi; anche il personale docente era internazionale. Tra i vari corsi, mi sono iscritto per caso anche a un corso di Teologia Dogmatica tenuto da Don Renzo. Durante la prima lezione ascoltai il suo approccio didattico e fui affascinato dalla chiarezza delle idee e dalla limpidezza con cui le presentava, ma in particolare percepii la convinzione con la quale questo docente, sacerdote, parlava a noi. Trasmetteva una fede enorme, delle convinzioni salutari e lo studente comprendeva tutto. Durante la pausa ci avvicinammo alla cattedra e parlai con lui, gli dissi da dove venivo,

sottolineando come fossi rimasto rimasto impressionato dal suo eloquio e ... diventammo amici, da allora fino ad oggi. Un uomo speciale, un vero amico, un professore dedito alla sua missione, un santo sacerdote che sa ascoltare e dare consigli, che dirige i tuoi passi verso Gesù. Don Renzo Lavoratori è l'uomo dell'esperienza spirituale, della vita vissuta nella fede in Dio essendo la fonte della sua vocazione e la luce che si coglie nella sua opera scritta.

Renzo Lavoratori è il professore rivolto alla sua vocazione di sacerdote e di docente, pieno di delicatezza e saggezza grazie alla sua lunga esperienza sulla cattedra, della quale hanno goduto anche i nostri studenti; è anche un ottimo oratore che ha entusiasmato il pubblico durante le conferenze o i programmi radiofonici dedicati ai temi teologici. Un detto latino dice *Beatus qui prodest, quibus potest - Felice è quello che è utile con l'aiuto*. I suoi sforzi hanno portato a un ricco raccolto, concretizzatosi nella formazione degli studenti, e la ricompensa verrà centuplicata da Colui che sta servendo e seguendo, cercando di portare il bene nel mondo.

† Virgil BERCEA
Vescovo di Oradea, Romania
17 maggio 2018

Un gând pentru Don Renzo Lavatori

Teologia este știința despre Dumnezeu. Revelația cuprinsă în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție este încredințată Magisteriului Bisericii, ca un adevărat „Tezaur al credinței" – *Depositum fidei.* Însă adevărul revelat în mod plenar în Isus Hristos s-a întruchipat într-un moment istoric concret devenind o parte a Istoriei omenirii. Este un Adevăr veșnic și neschimbător care se exprimă într-o lume dinamică, într-o cultură supusă schimbărilor și evoluției permanente a cunoștințelor despre lume. Adevărul este exprimat într-o societate marcată de mode culturale care acordă atenție lui Dumnezeu sau, din contră, supusă secularizării și desacralizării, fie marginalizează problematica credinței, fie contestă importanța religiei, a adevărurilor revelate, existența lui Dumnezeu etc.

De aceea e nevoie de teologie, de un *aggiornamento* continuu, de un efort permanent de readaptare a doctrinei tradiționale și de exprimare a Adevărului revelat în Isus Hristos la condițiile și cerințele omului și societății contemporane. Aici intervine munca teologului. Un om al timpului său, integrat culturii în care își desfășoară activitatea, însă un om al credinței care își exprimă credința în istoria din care face parte și, în același timp, un om care călăuzește credința celorlalți făcând mesajul revelat inteligibil în lumea concretă.

Unul dintre teologii catolici de marcă, de la sfârșitul secolului trecut și începutul celui de-al XXI-lea secol, care s-a dedicat pe parcursul întregii sale activități explorării universului credinței și predării teologiei este părintele profesor Renzo Lavatori.

Don Renzo Lavatori, s-a născut la Monte Roberto (Ancona), laureat în teologie și filosofie, a fost hirotonit preot in anul 1964, a activat ca profesor de teologie dogmatică în cadrul diverselor Universități Pontificale din Roma: Urbaniana; Universitatea ″Santa Croce″; ″Eclesia

Mater" del Laterano. Pentru mulți ani, Don Renzo Lavatori, a fost profesor invitat al Facultății de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea, respectiv Departamentul Blaj din cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca.

Don Renzo este un teolog care nu s-a mulțumit să transmită cunoștințele tradiționale, ci a reușit să aprofundeze noi direcții de cercetare subliniind, de exemplu, misterul lui Hristos în filiația Tatălui, misterul pneumatologic în perspectiva teologiei darului Tatălui și al Fiului, misterul mântuirii în Hristos în perspectiva „întâlnirii" omului cu Dumnezeu, aducând noi clarificări în teologia creației dedicându-se studiului angelologiei și al demonologiei. Împreună cu Don Luciano Sole s-a aplecat și asupra studiului legăturilor aprofundate dintre Teologie și Biblie. În același timp, Don Renzo, este un om al literelor. Rigoarea teologului care transmite niște informații se reunește cu sensibilitatea scriitorului care reușește să confere o muzicalitate textului original, exprimat în limba italiană, astfel încât ne oferă o lectură plăcută purtându-ne fie prin poezia lui Dante Alighieri, fie prin scrierile Părinților Bisericii sau ale teologilor care i-au precedat.

L-am cunoscut pe Don Renzo Lavatori la Roma în 1990, eu preot și student, înscris la Universitatea Urbaniana. Nu cunoșteam pe nimeni la Universitate studenții provenind din 42 de țări iar corpul profesoral era și el internațional. Printre alte cursuri, m-am înscris întâmplător, și la un curs de Teologie Dogmatică predat de Don Renzo. La prima oră ascultându-l cum preda, m-a fascinat limpezimea ideilor și claritatea cu care le prezenta, dar mai ales convingerea cu care acest profesor, preot, ne vorbea. Transmitea enorm de multă credință, convingeri sănătoase și parcă înțelegeai totul. În pauză l-am abordat, am stat de vorbă, i-am spus de unde vin, i-am spus că am rămas impresionat de cursul Domniei Sale și … am devenit prieteni și așa am rămas de atunci. Un om special, un prieten adevărat, un profesor dedicat misiunii sale, un preot sfânt care știe să asculte și să dea povețe, un preot care-ți îndreaptă pașii spre Isus. Don Renzo Lavatori este omul experienței spirituale, trăirea credinței în Dumnezeu fiind izvorul vocației sale și lumina care se întrevede în opera sa scrisă.

Renzo Lavatori este profesorul, dedicat vocației sale de preot și dascăl, plin de tact și înțelepciunea experienței sale îndelungate la catedră de care s-au bucurat și studenții noștri, fiind un bun orator care a încântat auditoriul în timpul conferințelor sau al emisiunilor radio dedicate temelor teologice. Un dicton latin spune *Beatus qui prodest, quibus potest* – Fericit este cel care se face util prin ajutorul oferit. Eforturile sale au adus un rod bogat materializat în formarea studenților, răsplata va fi însutită din partea Celui pe care îl slujește și îi urmează căutând să aducă binele în lume.

† Virgil BERCEA
Episcop de Oradea
17 mai 2018

Prefazione dei curatori

Secondo l'infinita e provvidente sapienza, ogni uomo, col passare degli anni, gode della ricchezza della vita quotidianamente ricevuta come dono di Dio. E nel contempo, se alla divina sapienza egli si associa, fa lievitare quel suo dono personale, arricchendolo di intrinseco valore grazie alle relazioni di cui è intessuta la sua esperienza umana e intellettuale, conferendo al proprio percorso esistenziale la forza di una testimonianza solida e duratura.

Il Professor Don Renzo Lavatori, esimio teologo romano di origine marchigiana, conosciuto e stimato in Romania per il prezioso e illuminato contributo alla formazione intellettuale di tanti teologi greco-cattolici nonché per la sincera amicizia che egli offre con animo aperto e generosità intellettuale, il 3 novembre 2018 festeggia l'importante traguardo degli 80 anni di vita.

La Facoltà di Teologia Greco-Cattolica dell'Università Babeş-Bolyai di Cluj ha deciso di festeggiare il genetliaco omaggiando l'erudito Professore con la pubblicazione di questo volume celebrativo, affinché l'anniversario venisse solennizzato con un segno tangibile dell'apprezzamento riservato a un sacerdote e teologo italiano che ha dedicato tempo, energie e passione alla Chiesa Greco-Cattolica di Romania. I suoi meriti in questa parte dell'Europa sono molteplici. Anzitutto ci piace ricordare che Don Lavatori è stato il coordinatore scientifico della tesi di dottorato alla Pontificia Università Urbaniana del Vescovo di Oradea PS Virgil Bercea, nonché il mentore della formazione intellettuale e sacerdotale di molti componenti del clero greco-cattolico. Inoltre da anni insegna al Master del Dipartimento di Teologia di Oradea, e torna spesso a Blaj, la piccola Roma della Transilvania, per tenervi conferenze e seminari. Anche a Roma non manca di manifestare il suo legame con la Chiesa Greco-Cattolica, curando gli esercizi spirituali presso il

Pontificio Collegio Pio Romeno o favorendo, col suo avallo autorevole, la pubblicazione di contributi dei teologi cattolici romeni di rito orientale nelle riviste specializzate in Vaticano. Non vanno poi dimenticate le traduzioni delle sue opere in lingua romena, e la conseguente loro adozione nella Facoltà, o le sue donazioni per la realizzazione di opere artistiche nelle chiese.

Per la sua speciale dedizione alla Chiesa Romena Unita con Roma, il 28 aprile 2017, nel corso di una liturgia celebrata nella cappella dei Santi Tre Gerarchi Basilio, Gregorio e Giovanni del Seminario di Oradea, il Vescovo Virgil, in segno di riconoscenza, ha conferito a Don Lavatori la dignità di Consigliere episcopale onorario (*Sincel*) dell'Eparchia Greco-Cattolica di Oradea Mare (Gran Varadino dei Romeni). In quell'occasione ha ricevuto anche le insegne proprie del suo rango: il paramento liturgico detto *epigonatio* e la croce pettorale. A Don Renzo Lavatori è stata consegnata anche la Medaglia del Giubileo realizzata per i 225 anni del Seminario varadinense accompagnata dal diploma dei "Santi Basilio, Gregorio e Giovanni".

È dunque motivo di sincera sodddisfazione aver condiviso anche questo impegno editoriale per poter onorare gli 80 anni di Don Renzo, nostro comune e caro maestro in Cristo, grati per il suo magistero culturale e spirituale. Abbiamo così rivolto l'invito a contribuire alla presente miscellanea in suo onore ai membri e ai docenti invitati della Facoltà, nonché a studiosi a lui legati da rapporti di amicizia e colleganza. Gli argomenti dei saggi qui radunati rientrano in diversi ma contigui ambiti disciplinari: teologico, esegetico, filosofico e storico. Essi, in modo articolato e sapiente, toccano molti dei temi cari alla produzione teologica di Don Lavatori: dalla teologia dogmatica alla pastorale, dall'escatologia alla demonologia, dalla Sacra Scrittura alla spiritualità, dalla storia ecclesiastica alla filosofia fino alla mistagogia.

Il presente volume divenga pertanto l'ulteriore, visibile suggello di un antico e solido rapporto di amicizia irrorato di sincera stima e illuminato da quella divina sapienza che è anche "spirito amico degli uomini" (*Sap* 1,6).

Ad multos annos!
Blaj, Milano , Maggio 2018

Anton RUS — Alberto CASTALDINI

Prefața coordonatorilor

După voia şi înţelepciunea providenţială a lui Dumnezeu fiecare om se bucură de trecerea rodnică şi firească a anilor pe care cu recunoştinţă îi primeşte de la Cel de Sus. În același timp însă, dacă bucuriei și recunoștinței omul le asociază strădania dăruirii și slujirii comunității prin experiența sa umană și intelectuală, atunci viața sa capătă valoarea și forța unei mărturii puternice și convingătoare.

Părintele Profesor Don Renzo Lavatori, prestigiosul teolog roman, cunoscut și stimat în România pentru contribuţia pe care a avut-o în formarea intelectuală a multor teologi greco-catolici, pentru cursurile universitare pe care le susţine la Oradea, pentru conferinţele prezentate la Cluj şi la Blaj, pentru lucrările Domniei Sale traduse în limba română, dar şi pentru prietenia sinceră pe care ne-o oferă, îşi aniversează în data de 3 noiembrie 2018 împlinirea vârstei de 80 de ani.

Facultatea de Teologie Greco-Catolică din Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj-Napoca și-a propus să sărbătorească evenimentul printr-un volum omagial închinat distinsului profesor, care să marcheze această aniversare şi care să fie şi să rămână peste ani un semn al prețuirii pe care noi îl oferim celui care şi-a dedicat timp, energie și dragoste în anii recenţi Bisericii Greco-Catolice din România. Meritele Domniei Sale în această parte a Europei sunt multe. Înainte de toate, ne place să amintim că Don Lavatori a fost coordonatorul științific al tezei de doctorat a Episcopului de Oradea PS Virgil Bercea la Universitatea Pontificală Urbaniana, dar și mentorul formării intelectuale și sacerdotale a multor membri ai clerului greco-catolic. Pe lângă acestea, de mai mulți ani predă la programul de master al Departamentului de Teologie din Oradea, și revine mereu la Blaj, Mica Roma a Transilvaniei, pentru a susține conferințe și seminarii. Dar și la Roma continuă să-și manifeste legătura cu Biserica Greco-Catolică, ținând exerciții spirituale la

Colegiul Pontifical Pio Romeno și susținând publicarea de studii din partea teologilor catolici români de rit oriental în revistele de specialitate din Vatican. Nu uităm nici de traducerile lucrărilor sale în limba română, precum și adoptarea acestora în Facultate, sau donațiile Sale pentru realizarea unor lucrări artistice în diferite biserici.

Pentru aceste străduinţe în favoarea Bisericii Române Unite cu Roma, în 28 aprilie 2017, în cadrul Sfintei Liturghii Arhiereşti celebrată în capela Seminarului Teologic „Sfinţii Trei Ierarhi Vasile, Grigore şi Ioan" din Oradea, PS Virgil, în semn de recunoștință și prețuire, l-a hirotesit ca icomon stravofor, conferindu-i demnitatea de Sincel onorific al Eparhiei Greco-Catolice de Oradea. Cu acea ocazie, i-au fost acordate şi însemnele specifice rangului: bederniţa şi crucea pectorală. De asemenea, Părintele Renzo Lavatori a primit şi Medalia Jubileului cu ocazia a 225 de ani a Seminarului orădean însoțită de Diploma omagială "Sfinţii Vasile, Grigore şi Ioan".

Ne bucurăm să putem oferi acest semn de recunoștință editorial pentru a aniversa cei 80 de ani de viață ai Distinsului Don Renzo, maestrul nostru comun și drag. Astfel, am adresat invitația de a contribui la prezentul volum în onoarea Sa cadrelor didactice ale Facultății și, de asemenea, cercetătorilor colegi și cunoscuți legați de eruditul Renzo Lavatori prin prietenie și interes pentru cercetarea științifică. Tematicile studiilor publicate aici se regăsesc în diverse dar apropiate domenii: teologic, exegetic, filosofic și istoric. Acestea, în mod articulat și sapiențial, ating multe dintre temele dragi operei teologice a lui Don Lavatori: de la teologia dogmatică la pastorală, de la escatologie la demonologie, de la Sfânta Scriptură la spiritualitate, de la istoria ecleziastică la filosofie și până la mistagogie.

Vrem ca volumul de față, așadar, să devină și să rămână o ulterioară, permanentă și vizibilă mărturie a unei relații puternic închegate de prietenie, înrourate de stimă sinceră și iluminate de acea înțelepciune dumnezeiască ce este în același timp și "spirit iubitor de oameni" (*Cartea Înțelepciunii lui Solomon* 1,6).

Ad multos annos!
Blaj, Milano, mai 2018

Anton RUS Alberto CASTALDINI

Parte I.

Laudationes. Curriculum Vitae. Operum Selectio. De Magistro

Curriculum Vitae et Activitatis

1. Curriculum vitae et activitatis

- nato a Monte Roberto, in provincia di Ancona, il 3 novembre 1938.
- alunno del Seminario Vescovile di Senigallia fino al Liceo, poi per la Filosofia e la Teologia studente al Pontificio Seminario Romano Maggiore con la borsa di studio "Pio IX".
- ordinato sacerdote il 14 marzo 1964 e incardinato nella diocesi di Senigallia.
- docente di Teologia Dogmatica all'Istituto Teologico Marchigiano fino al 1983 con i seguenti corsi: Teologia Fondamentale - Cristologia - Teologia Trinitaria.
- docente alla Pontificia Università Lateranense per il triennio 1987-1990.
- docente di Cristologia all'Istituto di Scienze Religiose (ISSR) "E. Caymari" della Diocesi di Roma dal 1984 al 1994.
- docente alla Pontificia Università Urbaniana come Invitato dal 1984 e come Aggregato dal 1995 fino al pensionamento con diversi corsi di Cristologia - Economia Trinitaria - Teologia Fondamentale e, da ultimo, con il corso di Escatologia nel I ciclo istituzionale e vari corsi nel II ciclo di Specializzazione Dogmatica (Cristocentrismo teologico - Pneumatologia - Angelologia e Demonologia).
- docente Invitato presso l'ISSR all'Apollinare (Roma) dal 1998 al 2015 con il corso di Cristologia e Soteriologia.
- docente alla Pontificia Università della S. Croce di Roma il biennio 1999-2001.
- docente presso ISSR "Ecclesia Mater" della Pontificia Università Lateranense.
- docente al Master di specializzazione nella Facoltà di Teologia Greco-Cattolica di Oradea (Romania) sulla pneumatologia e la teologia fondamentale.
- Conferenziere nelle Facoltà Teologiche di Cluj-Napoca e Blaj (11-15 aprile 2010).

2. Curriculum studiorum et nominum

- Diploma di Maturità Classica al Liceo Statale "T. Mamiani" di Pesaro (1957);
- Licenza in Filosofia presso la Pontificia Università Lateranense (1960);
- Dottorato in Teologia presso la Pontificia Università Lateranense (1965);
- Laurea in Lettere e Filosofia presso l'Università degli Studi di Urbino (1970);
- Corso d'aggiornamento al Pontificio Istituto Augustinianum (1983-1985);
- Canonico Teologo della Cattedrale-Basilica di Senigallia (1979-1994);
- Membro Ordinario emerito della Pontificia Accademia di Teologia (dal 1993).

3. Curriculum operum

3.1. Libri

- *L'Unigenito dal Padre. Gesù nel suo mistero di "Figlio"*, EDB, Bologna 1983.1990.1999. 2003.2007/ed. 5, pp. 460; trad. in lingua romena.
- *Dio e l'uomo un incontro di salvezza. Rivelazione e fede*, EDB, Bologna 1985.1987.1992.1996.1999.2003.2007/ed. 7, pp. 263; trad. in lingua romena.
- *Lo Spirito Santo e il suo mistero. Esperienza e teologia nel trattato "Sullo Spirito Santo" di Basilio*, LEV, Città del Vaticano 1986, pp. 187.
- *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, EDB, Bologna 1987.1998/ed. 2, pp. 324; trad. in lingua romena.
- *Il mistero di Cristo. Itinerario di fede sulla figura e l'opera salvifica di Cristo*, EDB, Bologna 1988.1990/ed. 2, pp. 120.
- *Signore, mostraci il Padre. Il cristiano come figlio di Dio nello Spirito*, Àncora, Milano 1990.1999/ed. 2, pp. 150.
- *Gli Angeli. Storia e pensiero*, Marietti, Genova 1991.2000.2001.2012/ ed. 4, pp. 394; trad. in lingua romena.
- *Il dono di Dio*, EDB, Bologna 1992.1997/ed. 2, pp. 230.
- *Satana un caso serio. Studio di demonologia cristiana*, EDB, Bologna 1996, pp. 476.
- *Gli Angeli*, Enciclopedia del sapere (121), Newton Compton, Roma 1996, pp. 100.
- *Il diavolo tra fede e ragione*, EDB, Bologna 2000.2007/ed. 2, pp. 196.
- *Gesù visto da vicino*, EDB, Bologna 2004, pp. 250.
- *Antologia diabolica. Raccolta di testi sul diavolo nel primo millennio cristiano*, UTET, Torino 2007, pp. 704.

- *Il Signore verrà nella gloria. L'escatologia alla luce del Vaticano II,* EDB, Bologna 2007, pp.233; trad. in lingua croata e romena.
- *Lo Spirito Santo: persona e missione*, EDB, Bologna 2011, pp. 270.
- *Il patire e l'amare. L'ardore serafico di Veronica Giuliani*, Monastero S. Silvestro Abate, Fabriano (Ancona) 2013.
- *L'angelo, un fascio di luce sul mondo*, La Fontana di Siloe (Lindau), Torino 2014, pp. 397, trad. in lingua portoghese.
- *Satana, l'angelo del male*, La Fontana di Siloe (Lindau), Torino 2018, pp. 600.
- (in coll. con G. Campanile), *Voi sarete il mio popolo. La Chiesa alla luce del Vaticano II*, EDB, Bologna 1990.1991.2005/ed. 3, pp. 125.
- (in coll. con L. Sole), *Qohelet. L'uomo dal cuore libero*, EDB, Bologna 1998.1999/ed. 2, pp. 142.
- (id.), *Gesù Cristo venuto nella carne. Il criterio dell'identità cristiana secondo la I Lettera di Giovanni*, EDB, Bologna 1999, pp. 176.
- (id.), *Ritratti dal vangelo di Luca. Persone e relazioni*, EDB, Bologna 2001, pp. 295, trad. in lingua ucraina e romena.
- (id.), *Persecuzione e Chiesa negli Atti degli Apostoli*, EDB, Bologna 2003, pp. 202.
- (id.), *Marco I. Interrogativi e sorprese su Gesù*, EDB, Bologna 2005, pp. 263.
- (id.), *Marco II. Sconcerto, sdegno e stupore davanti a Gesù*, EDB, Bologna 2009, pp. 363.
- (id.), *Empi e giusti: quale sorte? Lettura di Sapienza 1-6,* EDB, Bologna 2011, pp.172.
- (id.), *L'amai più della luce. Lettura di Sapienza 7–9,* EDB Bologna 2013, pp.184.
- (in coll. con R. Poliero), *Mistero e identità del presbitero. "Ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo"*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2002, pp. 348.
- (id.), *Il prete. Identità e missione. Squarcio sul suo mistero*, Casa Mariana Editrice, Frigento (Avellino) 2013, pp. 528.
- (in coll. con L. Sole), *Bontà divina e menzogna idolatrica. Lettura di Sapienza 10-15*, EDB, Bologna, in preparazione.

3.2. Libri tradotti in romeno

- RENZO LAVATORI, *Spiritul Sfânt, darul Tatălui şi al Fiului. Studiu asupra identităţii Spiritului Sfânt ca dar*, traducere din limba italiană de Alexandru Buzalic şi Adrian Popescu, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş 2006, pp. 424.

- Renzo Lavatori, *Unul-Născut din Tatăl. Isus în misterul filiaţiei Sale*, traducere din limba italiană de Alexandru Buzalic, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş 2008, pp. 600.
- Renzo Lavatori, *Dumnezeu şi Omul – O întâlnire mântuitoare. Revelaţie şi credinţă,* traducere din limba italiană de Alexandru Buzalic, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş 2009, pp. 364.
- Renzo Lavatori, *Îngerii,* traducere din limba italiană de Adrian Botea, Alexandru Buzalic, Cristina Palici, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş 2010, pp. 475.
- Renzo Lavatori, *Domnul va veni cu mărire. Escatologia în lumina Conciliului Vatican II, Prefaţă* PS Virgil Bercea, Episcop de Oradea, traducere din limba italiană de Cristian Rus, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş 2013, pp. 295.
- Renzo Lavatori, Luciano Sole, *Secvenţe din Evanghelia după Luca, Prefaţă* PS Virgil Bercea, Episcop de Oradea, traducere din limba italiană de Cristian Rus şi Aurel Rus, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş 2017, pp. 384.

3.3. Articoli:

- "La quarta via di S. Tommaso d'Aquino secondo il principio dell'ordine", in *Divinitas* 18(1974), 62–87.
- "Gesù e Maria", in *La Madonna* 35(1987), 55–73.
- "Catechisti nuovi nello Spirito", in *Catechesi Missionaria* 5(1989), 37–45.
- "Christifideles laici", in *Catechesi Missionaria* 5(1989), 9–14.
- "Il ruolo dello spirito creato nel mondo. Angelologia e antropologia", in *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, vol. 5, LEV, Città del Vaticano 1991, 224–237.
- "Cristo e lo Spirito Santo nell'azione missionaria", in *Catechesi Missionaria* 7(1991), 13–18.
- "La Chiesa icona della Trinità", in *Ecclesia Mater* 31(1993), 132–138.
- "Cristologia", in *Dizionario di Missiologia*, EDB, Bologna 1993, 155–180.
- "Ecclesiologia", in *Dizionario di Missiologia*, EDB, Bologna 1993, 207–212.
- "Ragione teologica della demonologia", in *Miscellanea B. Gherardini*, LEV, Città del Vaticano 1996, 235–248.
- "Spirito Santo", in *Dizionario di Teologia della Pace*, EDB, Bologna 1997, 843–845.
- "Carismi (pentecostalismi)", in *Dizionario di Teologia della Pace*, EDB, Bologna 1997, 841–842.

- "Profezia (profetismi)", in *Dizionario di Teologia della Pace*, EDB, Bologna 1997, 842–843.
- "Gli angeli hanno ancora motivo di esistere?", in *Angeli e demoni nella Bibbia*, a cura di G. Bortone, ed. ISSRA, L'Aquila 1998, 233–271.
- "Angelofania e suo significato teologico", in *Fenomenologia e Teologia das Apariçoes. Actas di Congresso Internacional de Fátima*, Santuario de Fátima 1998, 303–320.
- "Dina Belanger e il suo carisma", in *Vivere in*, a. XXVII, 3/1999, 52–57.
- "Lo Spirito Santo dono eterno del Padre e del Figlio", in *Divinitas*, a. XLIII, "Nova Series", 2 - 2000, 107–132.
- "Gli Angeli: chi sono e cosa fanno", in *Betlemme Serafica*, 3.4/2001, 21–25. 32–33.
- "Gli Angeli nel Nuovo Testamento", in *Betlemme Serafica*, 1/2002, 29–32.
- "Unità nella pluralità. Il principio dell'ordine secondo Tommaso d'Aquino", in *Divinitas*, a. XLV, NS, 2/2002, 121–152.
- "Il cristiano figlio di Dio nel Figlio Gesù. Il fondamento cristologico della vita nello Spirito", in AA. VV., *Indagine su Gesù. Bilancio storico e prospettive fenomenologiche*, Glossa, Milano 2002, 155–167.
- "Il contesto mariologico nella liturgia della Chiesa siro-orientale", in *Divinitas*, a. XLVII, NS, Numero speciale 2004, 261–285.
- "Gli angeli: la loro presenza e la loro azione nella vita cristiana secondo il Beato Josemaria", in *Figli di Dio nella Chiesa*, a cura di P. O'Callaghan, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2004, 137–156.
- "Il ruolo della mediazione angelica nell'economia salvifica" in *Divinitas*, a. XLII, "Nova Series", 3 - 2009, 305–329.
- "Elementi di pneumatologia nelle preghiere al Paraclito del card. J. H. Newman. Spiritualità e teologia", in PATH, Pontificia Accademia di Teologia, 2010/2, 461–489.
- "Cristo rivelatore e vincitore di Satana. Cristologia e demonologia nei vangeli", in *Cristo Risorto Vincitore di Satana*. Atti del corso di formazione permanente, Arcidiocesi di Agrigento, Edizioni Semina Verbi, 2011, 11–34.
- "Invito a riscoprire la Sapienza" (I parte), in *Divinitas*, a. LVI, "Nova Series", 1 - 2013, 9–32.
- "Invito a riscoprire la Sapienza" (II parte), in *Divinitas*, a. LVI, "Nova Series", 2 - 2013, 143–166.
- "Il mistero di Cristo e l'identità cattolica nel pensiero di padre Tomas Tyn", in *Sacra Doctrina*, 58 (2013), n. 2, 107–139.

- “Da Maria allo Spirito Santo nel mistero di Cristo. Un tentativo di comprensione della Pneumatologia di san Massimiliano M. Kolbe” in *Immacolata Mediatrix,* Rivista Internazionale di Teologia Mariana, a. XIV, 2/2014, 39–72.
- “Satana e il mistero del male nel mondo”, in Atti Convegno Internazionale (20-25 ottobre 2014), Ed. Associazione Internazionale Esorcisti – A. I. E., Roma 2015, 73–101.
- “Un invito all’ascolto. I messaggi di Medjugorje. Quale il loro valore, il loro contenuto, la loro incidenza?”, in *Storie su Medjugorje. Sacerdoti raccontano,* a cura di G. V. Fantuz, Edizioni Il Segno, Tavagnacco (Udine) 2016, 75–103.
- “L'idolatria: la visione menzognera di Dio”, in *Vogliamo vedere... Contemplazione, visione, allucinazione*, a cura di C.M. Berardi - A. Ferrero - L. Marletta, Edizioni OCD 2018, pp. 81–104.

La bibliografia di R. L. annovera numerosi altri articoli su Riviste di varia cultura e numerose recensioni in Riviste teologiche.

4. Attività pastorali e catechetiche

- Cura la catechesi ogni terza domenica del mese a Radio Maria sulle verità fondamentali della fede cattolica.
- Nelle festività natalizie e pasquali come nei mesi estivi svolge il suo apostolato in una piccola parrocchia della diocesi di Senigallia.
- Tiene predicazioni di esercizi spirituali a suore, sacerdoti e laici.
- Tiene corsi di aggiornamento sulle tematiche teologiche.
- Conferenziere in varie città d’Italia sulla demonologia e l’angelologia
- Cura un corso di Cristologia per laici nella Basilica di S. Anastasia al Palatino in Roma ogni giovedì dal 2009, con argomenti diversi ogni anno; nel 2017 il tema ha riguardato le verità ultime della fede Cristiana
- Interviene nei programmi di Tv2000, emittente televisiva della Conferenza Episcopale Italiana, quale esperto di demonologia e angelologia.

5. Sito personale web

www.mistagogia.net

Renzo Lavatori e il solco della tradizione teologica: continuità e rinnovamento

Cristian BARTA

Sono ormai passati quasi trentacinque anni da quando don Renzo Lavatori, allora docente invitato alla Pontificia Università Urbaniana, pubblicava presso le prestigiose Edizioni Dehoniane di Bologna il suo importante saggio dedicato alla realtà divino-umana e redentrice di Cristo: *L'Unigenito dal Padre. Gesù nel suo mistero di "Figlio"* (1983). Con questo lavoro teologico, don Renzo Lavatori si è inserito nel dibattito sul rinnovamento italiano postconciliare della cristologia e si è profilato come un rappresentante autorevole del travaglio intellettuale preoccupato di identificare i più adatti sentieri da percorrere per approfondire e per annunziare la fede nella contemporaneità.

Per cogliere i tratti caratteristici del pensiero teologico di Renzo Lavatori dobbiamo considerare la sua formazione intellettuale, ma è anche necessario partire proprio dal suo primo libro e dal contesto della sua elaborazione perché, a mio avviso, qui troviamo quegli aspetti specifici della sua teologia che rimarranno costanti lungo tutta la sua ampia opera teologica.

Il mio studio non intende presentare tutti i contributi teologici e filosofici di Lavatori per almeno due motivi. Innanzitutto perché l'ampiezza della sua opera merita veramente un'analisi che supera le possibilità e lo spazio editoriale del presente contributo. Il secondo motivo mi sembra però più rilevante: è difficile e problematico esprimere un giudizio o fare una valutazione sintetica sul suo pensiero poiché la sua opera è tuttora in un continuo processo di elaborazione e di nuovi approfondimenti. Per queste ragioni, mi propongo piuttosto di circoscrivere la persona e il pensiero di

Renzo Lavatori nella teologia cattolica postconciliare, guardando con particolare interesse al suo impegno nel rinnovamento della teologia, come anche ad alcune caratteristiche fondamentali della sua opera.

1. La formazione intellettuale e spirituale

1.1. La matrice classica e nel contempo profondamente cristiana del suo percorso formativo

Gli inizi della dimensione classica della sua educazione sono dovuti al fatto di aver frequentato il ginnasio e il liceo classico, dove l'interesse per la filosofia, per la filologia e per la storia era intensamente sentito e coltivato. In questo ambito sensibile alla tradizione culturale e spirituale, il giovane Renzo ebbe la possibilità di studiare la lingua latina e greca e di acquisire così uno strumento che successivamente gli sarà assai utile per accedere alle fonti patristiche e medioevali.

La sua formazione cristiana è cominciata nell'età della giovinezza in famiglia, in parrocchia, nel piccolo comune di Monte Roberto, provincia di Ancona, nel cuore della regione delle Marche. Un ambiente cattolico, tradizionale, permeato dai valori cristiani e umani. Dopo qualche anno, lo troviamo alunno del Seminario Vescovile di Senigallia, dove la vita seguiva il ritmo determinato dagli studi e dalla preghiera comunitaria.

1.2. Esperienza umana e spirituale

Insistere sui dati biografici in uno studio dedicato all'opera sistematica di un teologo potrebbe sembrare superfluo, ma, se pensiamo al fatto che proprio nel cuore della nostra vita si fa presente Dio, con la grazia, con i carismi e con la vocazione, capiamo che l'esperienza umana e spirituale non è del tutto separabile dal laboratorio del pensiero. Nel caso di Renzo Lavatori, la spinta all'amore per la teologia risale ai tempi della giovinezza, quando visse una triste esperienza familiare all'età di venti anni, allorché perse la madre Ida, insegnante di scuola elementare, deceduta improvvisamente per un'ischemia celebrale, dopo che era rimasto orfano del padre Carlo, segretario comunale, alla tenera età di dieci anni. In quella circostanza il Vescovo diocesano di Senigallia, Mons. Umberto Ravetta[1], gli

[1] Mons. Umberto Ravetta (Venezia 1884 - Senigallia 1965) fu vescovo di Senigallia tra gli anni 1938-1965. Vedi http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/brave.html

inviò un biglietto di condoglianze, in cui veniva citato il Salmo 27,10: «Mio padre e mia madre mi hanno lasciato, ma il Signore mi ha raccolto». In quella circostanza, come testimoniato dal Prof. Lavatori[2], ha sentito la tenerezza del Padre celeste che lo ha sospinto ad approfondire il mistero dell'amore paterno, considerandosi figlio amato e protetto, a somiglianza di Cristo l'Unigenito e sotto la mozione soave dello Spirito Santo. Da qui l'attrazione per una teologia viva e la motivazione personale per la pubblicazione delle prime opere teologiche incentrate propriamente su tale argomento, che non lo ha più abbandonato e che è diventato l'anima pulsante della sua teologia e della sua vita sacerdotale. Dall'ammirazione per l'Essere assoluto e sussistente, oggetto del suo filosofare, Lavatori passerà alla contemplazione del Mistero Trinitario che si riversa salutarmente sull'esistenza umana e ne offre una splendida configurazione, tanto da affascinarlo e coinvolgerlo in tutto il suo percorso teologale.

La sua attrazione per la teologia è però parte dell'amore per Cristo e per la Chiesa, della passione per la Verità che lo sedusse e lo spinse, dietro il conseguimento di una borsa di studio "Pio IX", a seguire la vocazione al sacerdozio come alunno del Pontificio Seminario Romano Maggiore a Roma. L'ordinazione presbiterale, che avvenne nel 1965 e che gli fu conferita proprio dall'anziano e paterno vescovo Ravetta, fu l'inizio di una via esistenziale in cui il servizio sacerdotale, la vita spirituale e lo studio sistematico della teologia si intrecciano in un tessuto unitario.

Dopo aver compiuto gli studi dottorali, il vescovo lo ha richiamato in diocesi per svolgere un periodo di pastorale concreta a servizio della Chiesa locale. La sua attività pastorale fu quella specifica ai compiti di direttore spirituale nel seminario liceale, di collaboratore al Santuario della Madonna della Rosa, di rettore della Chiesa della Croce, nel centro storico di Senigallia, ma anche di guida e padre spirituale di gruppi parrocchiali e di numerosi giovani desiderosi di crescere nella vita cristiana. Contemporaneamente ha continuato a tenere i corsi di teologia dogmatica all'Istituto teologico Marchigiano in Ancona, restando a contatto con lo studio e con l'aggiornamento sul pensiero teologico che si stava sviluppando in quei tempi postconciliari. L'esperienza pastorale gli ha consentito di poter coniugare l'approfondimento della ricerca scientifica e il contatto concreto con la vita e le esigenze dell'animo umano. Per questa ragione la sua teologia non è

[2] Esprimo la mia gratitudine al prof. Don Renzo Lavatori per le bellissime occasioni in cui abbiamo potuto discutere sulle sue opere e in cui mi ha onorato della sua amicizia, condividendomi alcuni particolari della sua vita e ai quali mi riferisco nel presente studio perché li ritengo significativi per il suo pensiero teologico.

soltanto un'astrazione intellettualistica, ma assume anche un sapore pregnante di vitale consistenza da poter giungere non solo alla mente ma al cuore di chi desidera conoscere il Cristo quale persona viva con cui stabilire un rapporto interpersonale di reciproca comunicazione di verità e di amore. Se, da una parte, il periodo 1970-1982 non gli ha permesso di impegnarsi nella ricerca teologica di alto livello, essendo coinvolto nella realtà concreta di Senigallia che non era un centro universitario, dall'altra parte, l'esperienza pastorale e spirituale lo ha arricchito e gli ha fatto capire che doveva tenersi a giusta distanza da una "teologia di ufficio". Forse, a mio parere, in quel periodo si devono cercare i tratti dello stile della sua teologia sempre preoccupata dall'idea di incidere sulla vita umana e spirituale.

1.3. Appassionato dalla filosofia e innamorato della teologia

Gli studi liceali lo avevano avvicinato alla filosofia, specialmente alla storia del pensiero filosofico, letta soprattutto nella prospettiva teorica. Gli siera aperta così una via alla ricerca della Verità, in un modo rigorosamente razionale e critica, e nel 1958 si era deciso a percorrerla iscrivendosi alla Facoltà di Filosofia Cristiana, presso la Pontificia Università Lateranense. Il professore che lo ha influenzato maggiormente fu Cornelio Fabro, con le sue lezioni di tomismo. Grazie alla personalità e all'erudizione del suo illustre professore, Renzo Lavatori trovò nel realismo tomista un orientamento metafisico e ontologico del pensiero, un sostegno per evitare il soggettivismo e l'immanentismo dominanti nella filosofia contemporanea. L'approccio sistematico all'essere, considerato nel senso profondo e totalizzante, sia nelle creature umane sia nell'Ente sussistente divino, divenne la sua maniera fondamentale di cercare l'oggettività della verità. Più ancora, grazie alla profonda originalità dell'interpretazione che Fabro diede al pensiero tomista, specialmente con l'analisi del concetto metafisico di partecipazione[3], Renzo Lavatori scoprì un modello valido di riflettere in continuità con la grande tradizione cristiana classica e medioevale, ma anche in dialogo critico con la modernità[4]. Individuando nel principio dell'immanenza la principale

---

[3] Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, S.E.I., Torino 1939; Id., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D'Aquino*, S.E.I., Torino 1960.

[4] Prima del 1960, Fabro aveva pubblicato alcuni studi critici: *Percezione e pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1941; *La fenomenologia della percezione*, Vita e Pensiero, Milano 1941; *Dio: introduzione al problema teologico*, Studium, Roma 1953.

causa del capovolgere il rapporto essere-conoscere e quindi della perdita dell'orizzonte della trascendenza, della diffusione dell'ateismo e delle varie forme di scisma tra la ragione e la fede, Fabro proponeva una lettura del pensiero moderno ma anche una diagnosi delle sue aporie[5]. Riproponendo la metafisica tomista dell'essere e del principio di partecipazione, come anche dell'esistenzialismo metafisico di Kierkegaard[6], intendeva recuperare il realismo classico, cristiano. In fondo, proprio l'amore per il tomismo mediato da Fabro spiega perché Lavatori abbia sempre apprezzato il ragionamento che giungesse alla realtà delle cose, all'esistente concreto.

Dopo aver conseguito la licenza in filosofia (1960), Renzo Lavatori cominciò lo studio della teologia. Alla fine degli studi accademici nella Facoltà di Teologia della Lateranense (1965), conseguì il dottorato in seguito alla difesa pubblica della tesi: *La quarta via e il principio dell'ordine secondo San Tommaso d'Aquino*[7]. La meta della sua ricerca non era solo quella di arrivare all'affermazione dell'esistenza di Dio, ma anche di poter scrutare in qualche modo l'essere sussistente di Dio quale Principio dell'ordine sia nella creazione e nell'economia salvifica sia nel suo essere intimo. Proprio in questo ampio studio ha saputo superare il principio di causalità, quale strumento troppo astratto per salire a Dio, servendosi del principio di comunicazione dell'essere e della sua partecipazione creaturale all'Essere assoluto. In tal modo, per mezzo del principio metafisico dell'ordine, ha scoperto il legame che lega ogni essere creato al Creatore nella graduazione degli enti partendo dai più periferici a quelli più centrali nella condivisione consapevole del proprio esistere con l'Essere divino, *Ipsum esse subsistens*, quale punto di riferimento ontologico in forza dell'ordine nell'universo, di cui Dio è il Principio trascendente. Si tratta di una prospettiva dinamica, originale e complementare in rapporto al pensiero di Fabro, il quale aveva «rigorizzato la metafisica tomista dell'esse intensivo coniugando insieme il principio platonico di partecipazione con il principio aristotelico di causalità

---

[5] C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1964.

[6] Ricordiamo qui le opere fondamentali dedicate all'esistenzialismo: *Introduzione all'esistenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano 1943; *Problemi dell'esistenzialismo*, A.V.E., Roma 1945; *Tra Kierkegaard e Marx: per una definizione dell'esistenza*, Vallecchi, Firenze 1952; *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1957.

[7] La tesi è rimasta tuttora in manoscritto, ma le idee essenziali furono presentate da Renzo Lavatori nel suo articolo "La quarta via di S. Tommaso d'Aquino secondo il principio dell'ordine", in *Divinitas* 18 (1974) 62-87.

efficiente»[8]. Mi sembra opportuno menzionare che il moderatore della tesi fu il professor Antonio Piolanti, esponente della Scuola Romana e rettore della Pontificia Università Lateranense (1957-1969). Piolanti, che si situava nella corrente neotomista, ma con un profilo dogmatico abbastanza tradizionale[9], ebbe fiducia in Lavatori e mostrò le sue qualità di maestro nel fatto di rispettare la libertà e le scelte del dottorando. Comunque, la struttura interiore di Lavatori non corrispondeva del tutto con la visione di Piolanti sulla maniera di teologare. Erano proprio gli anni in cui si svolgevano i lavori del Concilio Vaticano II, anni intensi e assai animati nell'ambito teologico ed ecclesiale dalla ricerca di un equilibrio tra la tradizione e il rinnovamento. Renzo Lavatori non seguì totalmente la linea del Piolanti, ma prese la sua propria via di valorizzare la tradizione nel confronto critico e costruttivo con il pensiero moderno. Infatti, completati gli studi teologici, Lavatori avvertì la necessità di perfezionare la sua formazione filosofica con una ricerca dottorale. In questo senso, si iscrisse alla Facoltà di Filosofia e Letteratura all'Università di Urbino e dedicherà i susseguenti anni al pensiero di Antonio Rosmini. Perché Rosmini? Il suo interesse per Antonio Rosmini, e questo dettaglio mi è stato condiviso da don Renzo, fu destato dal prof. Enrico Nicoletti[10], docente di Storia della Filosofia Moderna presso la Pontificia Università Lateranense. Nicoletti si era occupato della filosofia di Rosmini e proprio negli anni in cui Lavatori studiava la teologia lo troviamo impegnato in un intenso dibattito con Giuseppe Muzio[11], un rosminiano molto zelante. La controversia che si svolse nelle pagine della rivista *Filosofia*

[8] BATTISTA MONDIN, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002, 105.

[9] Cf. ID., *Storia della Teologia. Volume 4. Epoca contemporanea*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997, 504-505.

[10] Le sue principali pubblicazioni furono: *Problematicismo e metafisica*, Garigliano, 1971; *La crisi della filosofia e il significato delle scienze*, Garigliano, 1971; *Fenomenologia e interpretazione* (in collaborazione con Franco Angeli), 1989; *Problematicismo e metafisica*, Garigliano, 1971.

[11] Giuseppe Muzio (1888-1973) fu sacerdote salesiano, insegnante di lettere e filosofia in diversi collegi salesiani di Frascati. Nel 1944 diventò il dirigente dell'Ufficio catechistico a Roma e successivamente fu nominato consultore della Congregazione del Concilio. Le sue pubblicazioni (vedi: *La dottrina della conoscenza in S. Tommaso e in A. Rosmini*, Solidalitas, Milano 1955; *Il senso ortodosso e tomistico delle quarante proposizioni rosminiane. Testi di Rosmini e di S. Tommaso*, Libreria Editrice Salesiana, Roma 1963; *Dal tomismo essenziale al tomismo rosminiano: note e discussioni*, Libreria Editrice Salesiana, Roma 1967) miravano a dimostrare la concordanza di pensiero tra Antonio Rosmini e San Tommaso d'Aquino. Cf. GIANNI PICENARDI, L'amicizia tra Salesiani e Rosminiani: Don Giuseppe Muzio (1888-1973), in *Charitas. Bollettino Rosminiano Mensile*, anno XC n. 6, giugno 2016, 163-165.

e Vita (1962, n. 2; 1963, n. 1)[12], ci svela lo spirito vigile e critico di Nicoletti, come, in confronto a Muzio, la sua maggiore connessione alla filosofia moderna.

Guardando l'opzione di Lavatori per Rosmini nel contesto della metà del secolo passato, questa ci sembra oggi coraggiosa e, al tempo stesso, coerente. Coraggiosa poiché alcuni aspetti del pensiero di Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855) sono stati oggetto di controversia e condannati, dopo la sua morte, come non conformi alla verità cattolica da papa Leone XIII, col Decreto *Post Obitum* del Santo Uffizio (1887)[13]. Nonostante ciò, l'originalità del pensiero rosminiano suscitava l'interesse dei filosofi[14] e dei teologi anche nelle Università Pontificie. Ricordiamo, per esempio, che Albino Luciani, il futuro papa Giovanni Paolo I, si laureò in teologia presso l'Università Gregoriana, nel 1947, con la tesi che approfondiva *L'Origine dell'anima umana secondo Antonio Rosmini*[15]. In quell'epoca, la filosofia di Rosmini era assai dibattuta e contestata negli ambienti cattolici più tradizionalisti e non s'intravedeva ancora la sua riabilitazione da parte del magistero[16].

Nel caso di Lavatori, però, trovo coraggiosa la sua impresa non soltanto a causa della problematicità del tema, ma soprattutto dal punto di vista della prospettiva in cui svolse la ricerca dottorale, ossia a causa del suo approccio metodologico privo di posizioni apologetiche, acuto e sottile nell'analisi, aperto al confronto. Comunque, la mia convinzione è che al di là del suggerimento fattogli da Nicoletti e dell'attrazione che godeva Rosmini con la sua aura di vita ascetica, di fondatore di un istituto religioso e di intellettuale, apprezzato da Pontefici Romani e al tempo stesso condannato, Renzo Lavatori si rivolse al pensiero di Rosmini per delle ragioni più profonde, che mettevano in causa proprio la sua identità di teologo cattolico

---

12 Vedi Giulio ARTANA, *Appendice. Letteratura rosminiana* (1963), in *Atti Accad. Roveretana Agiati*, serie VI, volume VI, A, Rovereto 1967, 155 (ho utilizzato il testo: http://www.agiati.it/UploadDocs/6047_Appendice_p_151.pdf).

13 *DS* 3201-3241.

14 Vedi, per esempio, la *Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura*, fondata nel 1906.

15 http://w2.vatican.va/content/john-paul-i/it/biography/documents/hf_jpi_bio_01021997_ biography.html

16 La piena riabilitazione di Rosmini avenne durante i pontificati di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Giovanni Paolo II annoverava Rosmini fra altri insigni filosofi e teologi che hanno saputo declinare fecondamente la scienza della fede e le esigenze della filosofia (*Fides et Ratio*, 74), ha concesso l'introduzione della causa di beatificazione (1994) e ha approvato il Decreto della Congregazione per la Dottrina della Fede, intitolato *Nota sul valore dei Decreti dottrinali concernenti il pensiero e le opere del Rev.do Sac. Antonio Rosmini Serbati* (1 luglio 2011). Il firmatario del Decreto che riabilitava Rosmini era il cardinale prefetto Joseph Ratzinger, il quale, quando salì sulla cattedra di Pietro, autorizzò la beatificazione (2007).

italiano nel periodo immediatamente postconciliare. Pienamente cosciente del fatto che Rosmini e Lavatori appartengono a tempi diversi, rilevo però che ambedue sentirono il bisogno di una nuova impostazione teologica che, sia metodologicamente sia nei contenuti, rispondesse maggiormente alle legittime esigenze di approfondimento e di vitalità delle verità della fede.

Lavatori, come tanti degli intellettuali cattolici dell'epoca, vedeva i limiti della teologia manualista e notava con speranza il processo di rinvigorimento teologico[17] che si è manifestato nei decenni precedenti al Vaticano II e che ebbe una provvidenziale eco nei documenti conciliari. Tuttavia non mancava in lui un senso di insoddisfazione e critica per la insufficienza metafisica che traspariva in alcuni autori, venendo meno il primato dell'essere. Ma ai tempi in cui Lavatori iniziava gli studi a Urbino, il rinnovamento della teologia postconciliare era ancora in genesi e tutti questi contributi sopra ricordati non costituivano allora una visione compiuta e articolata, ma piuttosto dei filoni che si presentavano alla coscienza eclesiale con l'invito alla ricerca del tesoro di fede, di pensiero e di spiritualità. Ma anche nell'epoca di Rosmini si avvertivano i segni di una svolta nel pensiero cattolico a causa dei profondi cambiamenti sul piano della filosofia, della scienza e della cultura, come anche nel campo sociale e politico. Il crollo della metafisica e la negazione della teologia naturale andavano a fianco di una teologia troppo astratta e ripetitiva. Sappiamo, ormai, che il movimento neoscolastico non aveva un carattere monolitico nella prima metà dell'Ottocento, ma era costituito dal tessuto di numerose iniziative, prospettive e approfondimenti animati dalla finalità di restaurare i valori del pensiero medioevale nell'ambito della civiltà moderna[18]. Si capisce l'importanza della filosofia in tutto questo processo, diventata "il teatro effettivo del contrasto"[19]. Un protagonista importante sulla scena fu

---

[17] Vale la pena ricordare qui: il travaglio di ricuperare la dimensione storica della divina rivelazione nel pensiero di M. Dominique Chenu (*Un école de théologie: le Saul Choir*, 1937); l'antropologia e l'ecclesiologia di Henri de Lubac (*Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age. Étude historique*, Paris, 1948); i lavori di valorizzare in prospettiva personalista l'evento di Cristo, realizzati da Romano Guardini, Jacques Maritain, Cornelio Fabro; la ricollocazione eclesiale e liturgica della teologia, ispirata anche dall'Enciclica *Mystici Corporis* (1943) di Pio XII e proposta, per esempio, da J.M. Yves Congar, Henri de Lubac, R. Guardini, J.A. Jungmann, L. Bouyer. Vedi GIACOMO CANOBBIO- PIERO CODA (edd.), *La teologia del XX secolo, un bilancio. I. Prospettive storiche*, Città Nuova, Roma 2003.

[18] PETER WALTER, "L'università tra restaurazione e rinnovamento", in Rino FISICHELLA (a cura di), *Storia della teologia. 3. Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1996, 179.

[19] *Ibid*., 180.

indubbiamente Antonio Rosmini Serbati (1797-1855), il quale, a differenza di tanti autori assai diffidenti nei confronti della filosofia moderna, si impegnò a elaborare una filosofia capace di essere base per le scienze e strumento utile alla teologia, dialogando in modo sistematico con le nuove idee. La sua prima opera - *Nuovo saggio sull'origine delle idee, Roma, Tipografia Salviucci,* vol I-IV, 1830 - ci svela uno spirito critico nei riguardi della filosofia illuminista, contrario all'empirismo come anche agli eccessi razionalisti, ma capace di valorizzare gli elementi ritenuti validi nella ricerca della verità e della fondazione del sapere[20]. La sua teoria sull'intuizione originaria dell'idea dell'essere, con la quale voleva fondare il sapere oggettivo, nonché ricollocare la metafisica come base della conoscenza, ci mostra un'intelligente utilizzo e al tempo stesso superamento della sintesi *a priori* di Kant. Più ancora, la sua concezione spirituale della persona, inserita e radicata sempre nella visione metafisica dell'essere, fu assai utile per argomentare l'oggettivismo morale minacciato dalle filosofie soggettivistiche e per rilevare il nesso intrinseco esistente tra il diritto, la politica e la morale[21]. Se poi pensiamo anche alla sua critica rivolta alla teologia del suo tempo, considerata inattuale, astratta, indirizzata soltanto alla mente e non all'uomo intero, separata dalla vita spirituale, dalla santità e allontanata dallo spirito sapienziale dei Padri[22], scopriamo il volto di un teologo competente e disposto ad assumersi la responsabilità e i rischi inerenti alla ricerca della verità. In breve, il pensiero di Rosmini poteva costituire per Lavatori se non un modello, almeno uno stimolo serio di filosofo e teologo dedicato al rinnovamento della teologia. Ecco perché, a mio avviso, Lavatori si è iscritto all'Università di Urbino nel 1967 e si è laureato con una ricerca sull'amore in genere e in specifico su quello coniugale nel matrimonio. Pur non aderendo appieno alla concezione dell'idea di essere, punto nevralgico e campo di battaglia circa il pensiero di Rosmini, tuttavia gli è stato d'aiuto per completare la sua impostazione filosofica intorno all'essere, per cogliere e rafforzare l'adesione al soggetto esistente quale manifestazione concreta

[20] Vedi GIOVANNI REALE, DARIO ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi. 3. Dal Romanticismo ai nostri giorni*, Editrice La Scuola, Brescia 1983, 200-215; LINO PRENNA, "Antonio Rosmini", in R. FISICHELLA (a cura di), *Storia della teologia. 3*, cit., 247-263.

[21] Cf. G. REALE, D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi. 3. Dal Romanticismo ai nostri giorni*, cit., 217-218.

[22] A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa. Trattato dedicato al clero cattolico*, Société Typographique, Bruxelles 1848, 51-58.

dell'idea di essere. La concezione di Rosmini sul matrimonio cristiano, che almeno in ciò che riguarda i fini del matrimonio anticipava la *Gaudium et spes* (n. 50), fu, per Lavatori, l'occasione di approfondire filosoficamente l'amore, ossia un tema che occuperà un posto fondamentale nelle opere che pubblicherà successivamente. Ma l'influsso di Rosmini su Lavatori può essere rilevato anche sul piano della teologia trinitaria. Per dare un esempio, ricorderei qui l'ampia analisi che dedicò nel 1986 al pensiero di Rosmini sullo Spirito Santo[23].

Il tempo vissuto a Urbino fu un'esperienza intellettuale e umana rilevante anche perché lo studio e la ricerca non avvenivano in un ambiente sereno e adeguato alla fede. Il Sessantotto, con il suo spirito di contestazione, si manifestò nell'Università di Urbino, come in tutte le altre università italiane, con tonalità ateiste di ispirazione marxista contrarie alla tradizione religiosa e morale della Chiesa. L'esperienza universitaria che Lavatori ebbe a Urbino, il contatto immediato con i giovani studenti animati da contestazioni e, in fondo, da tante speranze, lo aiutarono a capire più profondamente l'urgenza del risanamento teologico e di un rinvigorimento spirituale della Chiesa, sul quale il Concilio Vaticano II si era espresso provvidenzialmente qualche anno prima.

1.4. Il richiamo dei Santi Padri

Dopo essersi laureato in filosofia nel 1970, Renzo Lavatori cominciò insegnare teologia dogmatica all'Istituto Teologico Marchigiano. Questo fu il periodo in cui l'elaborazione dei corsi di teologia fondamentale, di cristologia e di teologia trinitaria lo mise di fronte alla necessità di tornare alle fonti della rivelazione cristiana, soprattutto alla Sacra Scrittura e ai Santi Padri della Chiesa. Per questa ragione si iscrisse al corso di aggiornamento svolto all'Istituto Patristico *Augustinianum* di Roma negli anni della sua maturazione teologica (1983-1985), dove attinse a piene mani la riflessione mistagogica dei Padri della Chiesa, sotto la guida di ottimi maestri come il Prof. Manlio Simonetti e il benedettino Basilio Studer. In particolare si è soffermato su alcune figure più significative e corpose a livello teologico, come Ireneo di Lione, Origene, Basilio il Grande, Atanasio, Leone Magno,

[23] R, LAVATORI, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, EDB, Bologna 1987 (cito la seconda edizione del 1998), 186-199.

Gregorio Magno, Agostino, Massimo il Confessore, Cabasilas, Evagrio Pontico. Tale riscoperta patristica gli diede una svolta vitale non solo per penetrare più profondamente nei misteri della fede, ma anche per ricuperare la conoscenza sapienziale di essi. Da qui la sua teologia ha acquistato una colorazione spirituale e una risonanza vitale. Le verità rivelate sono diventate il nutrimento del suo pensiero e soprattutto il senso esistenziale del suo essere cristiano e sacerdote.

Il pensiero patristico sarà da quel momento un riferimento essenziale per la teologia di Lavatori. Percorrendo, infatti, le sue opere di teologia dogmatica cominciando con l'anno 1986, notiamo la monografia dedicata alla pneumatologia di San Basilio il Grande[24] e il costante e l'abbondante uso delle opere dei Santi Padri[25].

1.5. Radicato nella Parola di Dio

Chi entra nel cantiere del pensiero di Lavatori rileva immediatamente la ricchezza del fondo biblico al quale egli attinge ampiamente nelle sue opere e trova un modello di consolidazione teologica della *Dei Verbum* n. 24, ossia di valorizzare la Sacra Scrittura come anima della teologia. I testi biblici non sono sondati semplicemente in vista di offrire sostegno alle idee teologiche, ma costuiscono il punto di partenza e, al tempo stesso, di permanente radicamento del suo percorso teologico.

Dopo la pubblicazione delle sue principali opere dogmatiche, Lavatori si dedicò ancora di più alla riflessione sui testi della Bibbia, iniziando una collaborazione con don Luciano Sole, professore invitato di teologia biblica presso l'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. Sono nate così diverse pubblicazioni a commento e interpretazione di alcuni libri dell'Antico[26] e del Nuovo Testamento[27], di livello scientifico, ma anche

---

[24] R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo e il suo mistero. Esperienza e teologia nel trattato "Sullo Spirito Santo" di Basilio*, LEV, Città del Vaticano 1986.

[25] Riteniamo in particolare modo: R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, cit., 67-156; *Il diavolo tra fede e ragione*, II ed., EDB, Bologna 2009, 43-84.

[26] I libri nati dalla collaborazione tra Renzo Lavatori e Luciano Sole sono: *Qohelet. L'uomo dal cuore libero*, EDB, Bologna 1998; *Empi e giusti: quale sorte? Lettura di Sapienza 1-6,* EDB, Bologna 2011; *L'amai più della luce. Lettura di Sapienza 7–9,* EDB Bologna 2013.

[27] Questi i testi dei due autori: *Gesù Cristo venuto nella carne. Il criterio dell'identità cristiana secondo la I Lettera di Giovanni*, EDB, Bologna 1999; *Ritratti dal vangelo di Luca. Persone e relazioni*, EDB, Bologna 2001; *Persecuzione e Chiesa negli Atti degli Apostoli*, EDB, Bologna 2003; *Marco I. Interrogativi e sorprese su Gesù*, EDB, Bologna 2005; *Marco II. Sconcerto, sdegno e stupore davanti a Gesù*, EDB, Bologna 2009.

accessibile al popolo cristiano perché pensate e scritte con l'intenzione di facilitare l'incontro dei cristiani con la Parola del Dio vivente. In un certo senso, se mi è concesso formulare un'opinione sull'evoluzione del pensiero di Lavatori, direi che grazie a questi approfondimenti biblici Lavatori ha raggiunto il compimento del suo sviluppo teologico, in modo da esprimere come ragione, fede, vita, amore sulla terra e nell'eternità fossero tra loro intrecciate quale armonia e bellezza dell'esistenza cristiana.

2. Il travaglio del rinnovamento cristologico

Quando Lavatori pubblicò il suo trattato sistematico di cristologia, il contesto teologico era dinamico e animato dall'idea di rinnovamento in tutti settori della ricerca. La posizione classica della presentazione del mistero di Gesù Cristo, ancora presente e dipendente dalla teologia manualistica, si concretizzava nei trattati *De Verbo incarnato,* i quali, si concentravano sulla persona e sull'ontologia di Cristo, sulla dimensione salvifica della sua opera redentrice, nonché sulla questione del fine dell'incarnazione, ma a detrimento della sua concretezza storica[28]. Le circostanze del passaggio dal *De Verbo incarnato* ai moderni trattati di cristologia[29], con i temi emergenti che portarono alla configurazione di un pluralismo cristologico[30], sono ormai ben note alla coscienza teologica. Prima che Lavatori pubblicasse *L'Unigenito dal Padre. Gesù nel suo mistero di "Figlio"* (1983), altri insigni teologi avevano giù portato dei valorosi contributi alla cristologia. Accanto a Rahner, Balthasar, Schilebeeckx, Congar, Kasper, Ratzinger e Galot, vale la pena ricordare anche i teologi italiani che a quei tempi erano docenti presso università pontificie: Marcello Bordoni, Bruno Forte, Mario Serenthà, Giovanni Moioli, Angelo Amato. Le opere cristologiche di questi autori mostrano il chiaro superamento del metodo dogmatico-deduttivo e le loro metodologie, al di là degli aspetti specifici di ogni teologo, si sono adattate all'intento di risalire dall'attuale esperienza di fede della Chiesa in Gesù alla

---

[28] Esponenti di questa linea teologica, in campo cristologico, furono P. Parente e A. Piolanti. Vedi GUIDO POZZO, "La manualistica", in *Storia della teologia. 3. Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, cit., 322.

[29] Vedi MARCELLO BORDONI, "Cristologia: lettura sistematica", in G. CANOBBIO, P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo: un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 10-22.

[30] Vedi ROBERTO NARDIN, "Cristologia: temi emergenti", in *ibid*., 23-81.

verità di Cristo espressa nel Nuovo Testamento, nella tradizione della Chiesa e nei documenti magisteriali, come pure in rapporto al contesto culturale. Di conseguenza, sia il metodo storico sia il dialogo con la filosofia e le scienze hanno un peso significativo nella ricerca. Mentre la cristologia tradizionale era configurata come una *cristologia dall'alto*, ma trascurava la figura storica di Gesù di Nazareth, sappiamo che il rinnovamento cristologico postconciliare tendeva a cristallizzare delle *cristologie dal basso*, ma ovviamente non nel senso protestante che era centrato sull'umanità di Cristo in una maniera che perdeva la sua trascendenza e divinità. I teologi cattolici cercavano però, con diversi metodi, di integrare il punto di partenza, ossia il Cristo presente nell'esperienza attuale di fede, con la sua storicità, nella *cristologia dall'alto*[31]. Renzo Lavatori conosceva benissimo lo stato attuale della ricerca cristologica[32] e ha scelto come punto di partenza non semplicemente il Gesù storico, ma il Gesù Cristo vivente e presente nella fede e nella vita della Chiesa. La confessione di Pietro sull'identità di Gesù – "Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente" (Mt. 16,16) – sembra essere una fonte essenziale di ispirazione per la riflessione di Lavatori, il quale è attento a individuare ciò che costituisce la specificità della persona del Signore, ossia la sua costituzione essenziale e originaria. Infatti, l'originalità di Lavatori in confronto ai teologi già ricordati è il fatto di leggere l'intero evento di Cristo dalla prospettiva della sua filiazione a livello divino, ma pure al livello storico-umano:

> Tutto in Cristo trova unità e significato, se viene ricondotto a questa sua costituzione essenziale. Anche la sua azione a vantaggio dei credenti, sia nell'aspetto efficiente di causa o fonte di redenzione, sia nell'aspetto morale di modello o tipo di ogni cristiano, acquista valore se si considera la sua filiazione. Proprio in quanto Figlio, Gesù comunica la rivelazione totale e l'amore pieno del Padre; in quanto Figlio libera gli uomini dalla schiavitù del peccato e della morte e li rende figli adottivi, inaugurando un nuovo modo di vita non più soggetto alla legge, ma rinnovato dall'amore filiale; in quanto Figlio, nella realtà umana e divina, egli è la creatura nuova, immagine perfetta del Padre, compimento della creazione e della salvezza[33].

[31] Le difficoltà che accompagnavano lo sforzo di coniugare la cristologia dal basso con la cristologia dall'alto spiegano le ragioni che portarono alla redazione di un documento della Commissione Teologica Internazionale: *Alcune questioni riguardanti la cristologia* (1979).

[32] Vedi R. LAVATORI, *L'unigenito dal Padre. Gesù nel suo mistero di Figlio*, terza edizione, EDB, Bologna 1999, 298-304.

[33] *Ibid.*, p. 10.

A prima vista si potrebbe pensare che siamo di fronte a una cristologia classica camuffata in concetti moderni, ma non è affatto così perché l'autore non parte direttamente e con un metodo deduttivo dalla persona, dalla costituzione ontologica di Cristo e dal dogma calcedonense dell'unione ipostatica per ricostruire l'identità e l'opera redentrice di Gesù Cristo. Anzi, Lavatori ha iniziato la sua riflessione non da un Cristo astratto e percepito primariamente in maniera metafisico-dogmatica, ma dal Cristo vivo e presente nella Chiesa e conosciuto, grazie alla rivelazione neotestamentaria, nella fede. Più ancora, il contesto della riflessione è la fede della Chiesa, il rapporto personale e comunitario con Gesù Cristo, però l'esperienza attuale dell'incontro col Signore non viene assolutizzata, ma riferita alla rivelazione storica neotestamentaria e alla tradizione teologica. Il volto del Cristo vivente, in quanto Figlio di Dio e Figlio di Maria e di Giuseppe, è ricostituito nella prima parte del trattato di cristologia tramite un'ampia ricerca sui testi dei Vangeli e sulle lettere neotestamentarie. Questa prima parte, intitolata suggestivamente *Il nostro incontro con Gesù*, coglie e presenta la persona di Gesù nella sua concretezza e fattualità, ossia nella sua realtà divina e umana. Il mistero di Gesù è sondato con un procedimento teologico-storico, che permette all'autore di ricostruire l'ambiente vitale ed esistenziale di Gesù di Nazareth, la sua personalità, il suo essere per l'umanità peccatrice sostenuto dal suo essere nell'unità con il Padre, i significati delle teofanie, dei miracoli, il contenuto essenziale della sua predicazione, il valore del mistero pasquale. Il merito di Lavatori è indubbiamente quello di riuscire a esplicitare e, al tempo stesso, di esprimere in maniera unitaria la realtà ricchissima di Gesù Cristo in base al mistero della sua filiazione, così come si rivela nei testi biblici. Pertanto, il Cristo conosciuto per la fede e vivente nel soggetto credente, individuale ma anche ecclesiale, si rispecchia nei Vangeli con la sua specifica identità di Figlio di Dio e Figlio di Giuseppe e di Maria, con la sua divina trascendenza definita dal fatto di essere Unigenito del Padre e con la sua concretezza storica vissuta nella famiglia di Nazareth e nella realtà religiosa, sociale e culturale del popolo ebreo. Abbiamo qui la base per la riflessione sistematica, sviluppata nella seconda parte dell'opera in un orizzonte ermeneutico trinitario, cristologico e antropologico, in cui la *nostra conoscenza di Gesù*, esaminata tematicamente ed evolutivamente nella tradizione teologica e magisteriale, conduce alla comprensione del valore soteriologico di Gesù Cristo.

Dal mio punto di vista, la prospettiva abbracciata da Renzo Lavatori, proprio perché rileva tramite la verità della filiazione di Cristo la sua singolarità e la sua universalità, come anche la sua relazionalità personale e ontologica, lo colloca in continuità con la tradizione dogmatico-metafisica della teologia e lo rende protagonista del rinnovamento della cristologia. La sua strutturazione della riflessione cristologica non risente la tensione tra la *cristologia dall'alto* e la *cristologia dal basso* poiché nel mistero della sua persona, Gesù Cristo è guardato e inteso come Figlio di Dio e al contempo come Figlio dell'uomo. Lavatori ha quindi proposto uno sguardo d'insieme sulla persona del Figlio, in cui la divinità si riflette nella sua umanità e la sua umanità svela la divinità. Forse per queste ragioni l'opera di Lavatori mantiene tuttora freschezza e attualità.

La questione che attiene il rinnovamento della cristologia è visto da Lavatori come parte del rinnovamento della Chiesa, cioè di quell'aggiornamento che deve facilitare la realizzazione della missione che Gesù stesso affidò alla sua Chiesa. Quindi, al di là degli aspetti veramente affascinanti dal punto di vista intellettuale della ricerca attuale su Gesù e sul suo rapporto alle situazioni culturali, filosofiche e scientifiche dell'uomo contemporaneo, il compito della cristologia è quello di sostenere la fede del popolo di Dio. In questo senso, Renzo Lavatori è veramente esplicito:

> Lo sforzo di trovare nuove forme di spiegazione e nuove impostazioni per la cristologia nasce esattamente dall'esigenza di questo ripensamento intorno al centro e all'essenza della fede. Infatti, il rinnovamento della Chiesa, proposto dal Concilio Vaticano II, può avere la sua piena attuazione e la sua vera delucidazione a partire dal mistero di Cristo. Il fondamento unico e il senso vero della chiesa non sono dati da un'idea o da un sistema filosofico, né da un'esperienza qualsiasi o da una nuova legislazione o da una nuova ristrutturazione, di cui pur ha bisogno la chiesa, ma unicamente da una persona, che porta un nome preciso, Gesù Cristo. Quest'unico, inconfondibile Gesù di Nazaret, morto e risorto, Figlio di Dio fatto uomo, pienezza della rivelazione e della salvezza, questo Gesù è il fondamento e il senso della chiesa, senza cui questa non potrebbe essere né operare, tanto meno avrebbe la capacità di rinnovarsi. Solo ritrovando una visione integrale e attuale della cristologia, solo attraverso una proposta organica e adeguata di Gesù Cristo, si avrà la possibilità di capire e di presentare la natura e la missione della chiesa[34].

[34] *Ibid.*, p. 246.

Il contributo di Renzo Lavatori al rinnovamento della cristologia ha però un valore che supera l'ambito specializzato del trattato cristologico e in genere della teologia dogmatica. La prospettiva filiale della sua cristologia ha preparato le basi alla teologia morale, la quale ultimamente cerca di radicarsi sulla cristologia e sull'antropologia di stampo filiale. Si potrebbe ricordare anche il supporto che offre alla teologia spirituale e in genere alla vita di preghiera.

3. Unità, organicità e carattere sapienziale dell'opera teologica

Sviluppando la cristologia nell'orizzonte trinitario e inserendola nella visione integrale della storia della salvezza, Lavatori è arrivato ad approfondire i più importanti misteri della divina rivelazione nei diversi settori della teologia dogmatica: pneumatologia[35], antropologia[36], teologia fondamentale[37], eclesiologia[38] ed escatologia[39].

Si può vedere una trama che ha intessuto la configurazione teologica del Lavatori e che l'ha gradualmente arricchita e amplificata, dando a essa unità armonica in mezzo alla varietà degli argomenti trattati. In fondo si può dire che l'anima del suo pensiero sia incentrata precisamente sul "principio dell'ordine" - qui l'influsso di Rosmini è chiarissimo -, in cui i vari elementi che lo compongono si raccordano e si completano per formare un'armonica sinfonia, la quale trova la sua origine, il suo sopporto e il suo fine nel Principio dell'ordine supremo, che è il mistero trinitario, dove l'Unità di natura e di esistenza dell'unico Dio si struttura vitalmente ed eternamente nella Trinità delle persone o ipostasi, che si relazionano nella pienezza della reciproca comunione conservando tuttavia la perfetta e assoluta distinzione dei soggetti che si donano eternamente l'uno all'altro.

In fondo il suo modo di teologare rispecchia e manifesta il mistero cristiano che unisce senza confondere e senza separare gli elementi che lo

[35] *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, EDB, Bologna 1987; *Il dono di Dio*, EDB, Bologna 1992; *Lo Spirito Santo: persona e missione*, EDB, Bologna 2011.

[36] *Signore, mostraci il Padre. Il cristiano come figlio di Dio nello Spirito*, Ancora, Milano 1990.

[37] *Dio e l'uomo un incontro di salvezza. Rivelazione e fede*, EDB, Bologna 1985.

[38] *Voi sarete il mio popolo. La Chiesa alla luce del Vaticano II*, EDB, Bologna 1990.

[39] *Il Signore verrà nella gloria. L'escatologia alla luce del Vaticano II*, EDB, Bologna 2007.

costituiscono: dal mistero trinitario (unità di natura e trinità di persone) all'incarnazione del Verbo (unità di persona e dualità di nature), alla costituzione della Chiesa (unicità dell'organismo e molteplicità delle funzioni) e a tutta la vita cristiana (distinzione tra il soggetto umano e la grazia divina, ma nella cooperazione indivisibile per l'attuazione dell'unico regno di Dio).

L'unità organica del pensiero teologico di Lavatori è importante oggi, in una fase in cui la teologia conosce una profonda specializzazione. È vero che le sue opere si evidenziano per l'impostazione sistematica dei temi con un metodo rigorosamente presentato e applicato, per la fedeltà al Magistero, per i contributi originali, nonché per l'equilibrio delle sintesi e dei giudizi. Ma la lettura dei suoi scritti ci svela un'altro aspetto della sua teologia, ossia la dimensione sapienziale: fede, teologia, vita spirituale e pastorale si ritrovano unite con naturale coerenza. Ritengo che proprio a causa di questa specificità un numero significativo delle sue opere siano state tradotte in romeno, essendo vicine allo spirito della tradizione orientale della Chiesa Greco-Cattolica. Considerate in questo senso, le opere del teologo Lavatori mostrano la loro utilità nell'ambiente greco-cattolico, ma sono aperte anche verso la cristianità ortodossa.

4. Universalità e particolarità locale della sua opera teologica

Il Concilio Vaticano II non ha inteso l'unità della Chiesa Cattolica come uniformità, ma ha affermato l'unità nella diversità[40]. Sulla scia di quest'intuizione che i padri sinodali espressero sul piano dell'universalità della Chiesa, la coscienza teologica avertì più intensamente il valore della specificità delle Chiese locali e quindi anche della riflessione teologica impegnata nel processo dell'inculturazione. Presente anche nell'ambiente italiano, il dibattito su come dovrebbe essere la teologia italiana fu abbastanza intenso e non furono pochi i teologi preoccupati dall'identità della teologia italiana in un ambiente segnato fortemente dalle opere di autori di lingua tedesca o francese[41].

---

[40] *Lumen Gentium*, 22.

[41] Per un'eccelente analisi di questo tema, vedi IGNAZIO PETRIGLIERI, *La definizione dogmatica di Calcedonia nella cristologia italiana contemporanea*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007, 22-44.

Lavatori non ha mai espresso nelle sue opere l'intenzione di edificare una teologia dogmatica italiana, ma fu piuttosto fu preso dall'idea di approfondire le verità della rivelazione *hic et nunc* per la gloria di Dio, per colmare il suo desiderio di verità, per il bene della Chiesa e delle anime, in un modo attuale e capace non solo di non tradire la tradizione, ma di valorizzarla opportunamente. Per questa ragione, il percorso teologico di Lavatori ha portato primariamente a un inserimento nella cattolicità. Dall'altra parte, le sue pubblicazioni portano l'impronta della ricchissima tradizione teologica e culturale italiana. È suggestiva l'affermazione di Battista Mondin nella parte conclusiva della sua *Storia della teologia*:

> Comunque vadano le cose, il futuro della teologia italiana deve far tesoro del proprio passato. E il passato della teologia italiana è rappresentato soprattutto da Tommaso d'Aquino e, in second'ordine, da Rosmini. Ora, ciò che questi due grandissimi pensatori ci hanno lasciato in eredità è la metafisica dell'essere [...]. Metafisica, arte e storia: ecco ciò che può far grande la teologia italiana in futuro, rendendola allo stesso tempo originale rispetto alle altre teologie e anche fedele al proprio passato. Il futuro della teologia italiana non lo può scrivere chi è seguace di Rahner, Barth o Balthasar, ma chi cammina al fianco di Tommaso, Vico e Rosmini[42].

Se la conclusione di Mondin è oggettiva, lo si saprà soprattutto nel futuro, quando l'attuale periodo di transizione della riflessione teologica[43] raggiungerà dei tempi più favorevoli alla creatività. Comunque, anche se Mondin non nomina Lavatori nelle sue analisi, ritengo che le parole profetiche di Mondin trovino già sostegno e conferma nel pensiero teologico di Renzo Lavatori, in cui Tommaso d'Aquino e Rosmini rappresentano dei riferimenti fondamentali.

Un altro aspetto che vorrei sottolineare riguarda la sua apertura teologica, spirituale, conforme al concetto di unità nella diversità. Concretamente mi riferisco al rispetto e alla stima che ha espresso nei confronti di altre tradizioni teologiche, liturgiche, canoniche e spirituali che, insieme a quella romana, si ritrovano come ricchezza legittima nella cattolicità. Tra i numerosi esempi rilevanti nelle sue opere, mi fermo adesso su alcune considerazioni espresse in un libro scritto in collaborazione con Ruggero Poliero e dedicato alla teologia del sacerdozio. Il libro tocca la questione del

---

[42] BATTISTA MONDIN, *Storia della teologia. Volume IV. Epoca contemporanea,* cit., 831.
[43] *Ibidem*.

dono del celibato sacerdotale, che è un carisma obbligatorio per quelli che vogliono accedere al sacerdozio nella Chiesa Romana e che è assai stimato nelle Chiese Cattoliche di rito greco, le quali però ammettono al sacerdozio anche uomini sposati. Esaminando questa diversificazione tra le due modalità presbiterali, ossia le due tradizioni, entrambe pienamente cattoliche perché radicate nella tradizione della Chiesa Antica e approvate dal Magistero cattolico, Lavatori esprime un giudizio equilibrato e chiaro:

> Non vi è conflittualità o contrapposizione o rivalità; non si tratta di una graduazione di maggiore o minore ministerialità. È necessario invece ricuperare una profonda e vitale unione tra i due modi diversi di vivere il sacerdozio. Il *prebitero celibe latino* assume anzitutto la sua configurazione a Cristo quale suo stato primario, da cui scaturisce la donazione pastorale verso la Chiesa. Sotto tale aspetto aiuta il confratello coniugato bizantino a non lasciarsi prendere eccessivamente dagli impegni familiari e terreni, a discapito della sua unione con Cristo. Dall'altra parte il *prebitero coniugato orientale*, nella sua unione sponsale, vive intensamente il rapporto verso la Chiesa sposa, assumendo primariamente la dimensione ecclesiologica, da cui scaturisce lo stimolo e lo zelo per la comunità cristiana. In tal modo aiuta il confratello celibe latino a non chiudersi nell'individualismo che può assumere forme di egoismo e di sterilità spirituale, ma lo invita a farsi disponibile agli altri con cuore pieno di amore sponsale e paterno. Egli così potrà congiungere il senso verginale alla fecondità, una caratteristica essenziale per il ministero celibatario[44].

Con queste riflessioni, Lavatori non intendeva partecipare al delicato e complesso dibattito sul celibato nell'ambiente della Chiesa Romana, di rito latino, ma penso che abbia rivolto la sua attenzione anche alla realtà dei sacerdoti orientali sposati delle Chiese Cattoliche di rito bizantino non soltanto per l'onestà intellettuale, ma soprattutto a causa di un'esigenza della sua cattolicità. Pensando la natura e la missione del sacerdote nella Chiesa Cattolica, lui ha compreso la necessità di prendere in considerazione i due modi di vivere il sacerdozio, guardandoli nelle loro motivazioni cristologiche, ecclesiologiche e spirituali. Procedendo così ha consolidato gli atteggiamenti di rispetto e di stima tra le due tradizioni, come anche ha suggerito possibilità concrete di una reciproca valorizzazione.

[44] R. LAVATORI, RUGGERO POLIERO, *Il prete: identità e missione. Squarcio sul suo ministero*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2013, 376.

5. Rilanciare tematiche *non alla moda*

È avvenuto spesso nella storia del pensiero teologico che alcuni aspetti della rivelazione siano stati poco valutati o addirittura trascurati in determinati contesti culturali. Perciò il ritorno alle fonti della rivelazione si è sempre mostrato pieno di fecondità teologica, portando il pensiero al recupero di temi e di significati che arricchiscono la coscienza ecclesiale e contribuiscono al progresso teologico. Don Renzo Lavatori va considerato anche da questa prospettiva, perché nello sviluppo del suo progetto dogmatico ha riportato all'attualità dei temi, i quali non solo non ricevevano la debita attenzione dai teologi, ma, a causa dello spirito immanentista della cultura contemporanea, non erano affatto alla moda. L'angelologia e la demonologia costituiscono un chiaro esempio in questo senso e la cura dedicata da Lavatori a questo settore della teologia ha contribuito decisamente al suo recupero e rilancio negli ultimi decenni. I sostanziali scritti dedicati agli angeli[45] e ai demoni[46], assai citati in Italia come anche all'estero, ripensano il mondo degli esseri spirituali alla luce della rivelazione e al confronto con le esigenze della ragione.

La fede della Chiesa nell'esistenza degli angeli e dei demoni è esaminata nei testi biblici e nella riflessione teologica considerata nel suo storico evolversi. In questo modo la loro natura e attività sono rilevate nel contesto del piano creatore di Dio e nel mistero dell'opera della redenzione, con un metodo che edifica progressivamente i tratti degli esseri angelici e di quelli demoniaci, cogliendo l'essenziale della fede ma anche gli approfondimenti registrati nella storia del pensiero. Il lettore che si avvicina a queste opere è introdotto in una riflessione di alto spessore teologico e culturale, in cui la realtà angelica e quella demoniaca sono interpellate minuziosamente seguendo una grande varietà di tracce e fonti. Infatti, accanto ai testi biblici canonici sono esaminati pure i testi apocrifi, insieme alle opere patristiche e

[45] R. LAVATORI, *Gli Angeli. Storia e pensiero*, Marietti, Genova 1991; ID., *L'angelo, un fascio di luce sul mondo*, La Fontana Di Siloe (Lindau), Torino 2014.

[46] Sul tema demonologico la produzione di Lavatori è cospicua: *Satana un caso serio. Studio di demonologia cristiana*, EDB, Bologna 1996; Renzo Lavatori, *Il diavolo tra fede e ragione*, EDB, Bologna, 2001, II ed. 2009; *Antologia diabolica. Raccolta di testi sul diavolo nel primo millennio cristiano,* UTET, Torino 2007; *Satana, l'angelo del male*, La Fontana di Siloe, Torino 2018.

del pensiero cattolic; inoltre sono studiate le proposte giudaiche e le interpretazioni provenienti da altre confessioni cristiane, senza dimenticare la filosofia e la letteratura. Non si tratta però di una sintesi, ma piuttosto di una ricerca che ha cristallizzato una visione cristianamente esatta, criticamente e razionalmente attendibile, che apre l'esistenza cristiana attuale agli interrogativi del mondo spirituale.

Se l'angelologia e la demonologia di Renzo Lavatori rappresentano dei riferimenti essenziali per chi oggi voglia approfondire tali temi, la sua vasta raccolta dei testi scritti sul diavolo nel primo millennio cristiano costituisce uno strumento indispensabile che, a mio parere, manterrà la sua validità e utilità per un lungo tempo.

Considerazioni conclusive

Il "laboratorio" teologico di don Renzo Lavatori, arrivato alla bellissima età di 80 anni, è tuttora aperto e attivo, animato da nuovi progetti. Se questo fatto non mi autorizza a intraprendere una valutazione sintetica e conclusiva, è pur vero che l'analisi della sua ampia opera mi ha rivelato contributi originali e impostazioni attuali, elaborazioni coerenti e coraggiose, passaggi equilibrati e a volte profetici.

Nel travaglio del rinnovamento teologico postconciliare egli ha mostrato fedeltà allo spirito del Vaticano II in continuità con la ricchezza della tradizione cristiana e insieme ha percorso una via segnata quale punto di partenza, di confronto e di arrivo dal Cristo vivo e presente all'umanità, segnata da sofferenza e da bisogno di redenzione. In base ai risultati delle sue ricerche, Renzo Lavatori occupa un posto ben determinato nella teologia dogmatica contemporanea, con dei tratti che lo distinguono chiaramente in rapporto agli altri teologi cattolici ed esprimono l'ampiezza e la fecondità del suo pensiero, donandogli un sapore di vitale incidenza nella vita di fede del cristiano.

Renzo Lavatori și linia tradiției teologice: continuitate și reînnoire

Cristian BARTA

Au trecut deja aproape 35 de ani de când părintele Renzo Lavatori, pe atunci profesor invitat la Universitatea Pontificală Urbaniana, publica, la prestigioasa Editură *Dehoniane* din Bologna, cartea sa fundamentală dedicată realității divino-umane și răscumpărătoare a lui Hristos: *L'Unigenito dal Padre. Gesù nel suo mistero di "Figlio"* (1983)[1]. Prin această lucrare teologică, părintele Renzo Lavatori a intrat pe scena dezbaterii referitoare la reînnoirea postconciliară a cristologiei în Italia și s-a afirmat ca un reprezentant competent al travaliului intelectual preocupat să identifice căile cele mai potrivite în vederea aprofundării și propovăduirii credinței în lumea contemporană.

Pentru a surprinde trăsăturile caracteristice gândirii teologice a lui Renzo Lavatori trebuie să luăm în considerare formarea sa intelectuală, dar este de asemenea necesar să plecăm de la prima sa carte deoarece, în opinia mea, aici găsim acele aspecte specifice teologiei sale care vor rămâne constante de-a lungul întregii sale opere.

Articolul meu nu are intenția de a prezenta toate contribuțiile teologice și filosofice ale lui Lavatori datorită a cel puțin două motive. Înainte de toate, pentru că vastitatea operei sale merită o analiză care efectiv depășește posibilitățile și spațiul editorial al prezentului studiu. Al doilea motiv mi se pare însă a fi mai relevant: este dificil și problematic să exprimi o judecată sau să faci o evaluare de ansamblu a gândirii sale întrucât opera sa se află într-un proces continuu de elaborare și de realizare a unor noi aprofundări. Ținând seama de aceste aspecte, îmi propun mai degrabă să circumscriu

[1] Cartea a fost tradusă și în limba română: RENZO LAVATORI, *Unul-Născut din Tatăl*, trad. de Alexandru Buzalic, Ed. Galaxia Gutemberg, Tg. Lăpuș 2008.

persoana și gândirea lui Renzo Lavatori în cadrul teologiei catolice postconciliare, privind cu atenție deosebită la implicarea sa în reînnoirea teologiei, precum și la câteva caracteristici principale ale operei sale.

1. Formarea intelectuală și spirituală

1.1. Obârșia itinerarului său formativ este clasică și totodată profund creștină.

Începuturile dimensiuni clasice ale educației sale sunt datorate faptului de a fi frecventat gimnaziul și liceul clasic, unde interesul pentru filosofie, filologie și istorie era simțit și cultivat într-un mod intens. În această ambianță sensibilă față de tradiția culturală și spirituală, tânărul Renzo a avut posibilitatea de a studia limbile latină și greacă, dobândind astfel un instrument care ulterior se va dovedi a fi foarte util pentru a accede la izvoarele patristice și medievale.

Formarea sa creștină a debutat în timpul copilăriei trăite în familie, în parohie, în mica și frumoasa comună Monte Roberto (Ancona) din regiunea Marche. Vorbim despre un mediu catolic, tradițional, însuflețit de valorile creștine și umane. Nu după mulți ani, îl regăsim alumn al Seminarului episcopal din Senigallia, unde viața cotidiană urma ritmul determinat de studii și de rugăciunea comunitară.

1.2. Experiența umană și spirituală

Insistența asupra vieții într-un studiu dedicat operei sistematice a unui teolog ar putea să pară superfluă, dar, dacă ne gândim la faptul că Dumnezeu se face prezent tocmai în inima vieții omului prin har, carisme și vocație, înțelegem că experiența umană și spirituală nu este întru totul separabilă de laboratorul gândirii. În cazul lui Renzo Lavatori primele impulsuri de iubire pentru teologie vin din perioada tinereții, când, la vârsta de 20 de ani, a trăit o tristă experiență familială: fiind deja orfan de tată de la vârsta de 10 ani, și-a pierdut mama, decedată pe neașteptate în urma unei ischemii cerebrale. În acele circumstanțe, episcopul diecezan de Senigallia, Mons. Umberto Ravetta[2] i-a trimis un bilet de condoleanțe în care cita din

[2] Mons. Umberto Ravetta (Veneția 1884-Senigallia 1965), a fost episcop de Senigallia între anii 1938-1965. Vezi http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/brave.html

Psalmul 27,10: „... tatăl meu și mama mea m-au părăsit, dar Domnul m-a primit la sine". Așa cum am aflat dintr-o mărturisire pe care mi-a făcut-o chiar profesorul Renzo Lavatori[3], el a simțit atunci duioșia Tatălui ceresc care i-a insuflat dorința de a aprofunda misterul iubirii paterne, considerându-se fiu iubit și ocrotit, după asemănarea cu Hristos cel Unul-născut și sub înrâurirea suavă a Spiritului Sfânt. De aici provine atracția pentru o teologie vie și motivația personală pentru publicarea primelor sale opere teologice pătrunse tocmai de această temă, pe care nu o va mai abandona și care va deveni forța spirituală motrice a teologiei și a vieții sale sacerdotale. De la admirația față de Ființa absolută și subzistentă, obiect al cugetării filosofice, Lavatori va trece la contemplarea Tainei Trinitare ce se revarsă mântuitor asupra existenței umane și o configurează într-o manieră splendidă, care l-a fascinat și l-a influențat în întregul său demers teologic.

Atracția pentru teologie este însă parte a iubirii sale față de Hristos și Biserică, a pasiunii pentru Adevărul care l-a sedus și l-a îndemnat, prin obținerea unei burse de studiu "Pio IX", să urmeze vocația la preoție în calitate de alumn al Seminarului Pontifical Major din Roma. Hirotonirea preoțească, pe care a primit-o în anul 1965, fiindu-i conferită chiar de bătrânul și paternul episcop Ravetta, a constituit începutul unui drum existențial în care slujirea sacerdotală, viața spirituală și studiul sistematic al teologiei se întrepătrund într-un țesut unitar.

După terminarea studiilor doctorale, episcopul l-a rechemat în dieceză pentru a desfășura o perioadă de pastorație concretă în sânul Bisericii locale. Activitatea sa pastorală a fost cea specifică misiunii de director spiritual în seminarul liceal, de colaborator al Sanctuarului *Madonna della Rosa*, de rector al Bisericii *Sfintei Cruci* situate în centrul istoric al Senigalliei, dar și de îndrumător și părinte spiritual al unor grupuri parohiale și a numeroși tineri dornici să crească în viața creștină. În tot acest timp, a continuat să predea cursuri de teologie dogmatică la Institutul Teologic *Marchigiano* din Ancona, rămânând astfel în contact cu studiul și cu actualizarea gândirii teologice aflate într-o continuă dezvoltare în acea perioadă postconciliară. Experiența pastorală i-a oferit prilejul de a conjuga

[3] Îmi exprim gratitudinea față de părintele prof. Renzo Lavatori pentru ocaziile frumoase în care am putut discuta despre operele sale și m-a onorat cu prietenia sa, împărtășindu-mi unele aspecte intime din viața personală, la care mă refer în prezentul articol deoarece le consider semnificative pentru gândirea sa teologică.

aprofundarea specifică cercetării științifice cu legătura nemijlocită cu viața și cu exigențele spiritului omenesc. Datorită acestui fapt, teologia sa nu este doar o abstracție intelectuală, ci primește o aromă pregnantă de consistență vitală care interpelează nu numai mintea, ci și inima celui care dorește să-l cunoască pe Hristos ca persoană vie pentru a stabili cu El un raport interpersonal de împărtășire reciprocă a adevărului și a iubirii. Dacă, pe de o parte, perioada 1970-1982 nu i-a îngăduit să se implice în cercetarea științifică de nivel înalt, fiind constrâns să facă ceea ce era posibil în realitatea concretă a Senigalliei, care nu era centru universitar, pe de altă parte, experiența pastoral-spirituală l-a îmbogățit și l-a ajutat să înțeleagă necesitatea de a se distanța în mod firesc de spiritul unei "teologii de birou". Din punctul meu de vedere, tocmai acelei perioade se datorează conturarea trăsăturilor teologiei sale, preocupate de ideea de a susține viața umană și spirituală.

1.3. Pasionat de filosofie și îndrăgostit de teologie

Studiile liceale l-au apropiat de filosofie, în mod deosebit de istoria gândirii filosofice interpretate mai cu seamă dintr-o perspectivă teoretică. I se deschidea astfel un drum al căutării riguros-raționale și critice a adevărului iar în anul 1958 a luat hotărârea de a-l parcurge înscriindu-se la Facultatea de Filosofie Creștină din Universitatea Pontificală Laterano. Profesorul care l-a influențat cel mai mult a fost Cornelio Fabro, cu lecțiile sale despre tomism. Datorită personalității și erudiției renumitului profesor, Renzo Lavatori a găsit în realismul tomist o orientare metafizică și ontologică a gândirii, un sprijin pentru a evita subiectivismul și imanentismul care dominau în filosofia contemporană.

Perspectiva sistematică de abordare a ființării, considerată în sens profund și totalizant, în făpturile umane și în Ființa subzistentă divină, devine maniera sa fundamentală de căutare a obiectivității adevărului. Mai mult decât atât, datorită originalității profunde a interpretării date de Fabro tomismului, în special prin analiza conceptului metafizic de participare[4], Renzo Lavatori a descoperit un model valabil de a gândi în continuitate cu marea tradiție creștină clasică și medievală, dar și în dialog critic cu

---

[4] CORNELIO FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, S.E.I., Torino 1939; ID., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D'Aquino*, S.E.I., Torino 1960.

modernitatea[5]. Identificând principala cauză a răsturnării raportului ființă - cunoaștere, a pierderii orizontului transcendenței, a răspândirii ateismului și a diferitelor forme ale schismei dintre rațiune și credință în principiul imanenței, Fabro propunea o lectură a gândirii moderne și totodată o diagnoză a aporiilor acesteia. Repropunând metafizica tomistă a ființei și principiul participării, precum și existențialismul metafizic al lui Kierkegaard[6], el urmărea să recupereze realismul clasic și creștin. În fond, tocmai dragostea pentru tomismul mediat de Fabro explică faptul că Lavatori a prețuit mereu raționamentul capabil să atingă realitatea lucrurilor, existența lor concretă.

După obținerea diplomei de licență în filosofie (1960), Renzo Lavatori va începe etapa formării sale teologice. La finalul studiilor universitare în cadrul Facultății de Teologie a Universității Pontificale Laterano (1965), a dobândit titlul de doctor în urma susținerii publice a tezei intitulate: *Calea a patra și principiul ordinii la Sfântul Toma de Aquino*[7]. Țelul cercetării sale nu era doar acela de a ajunge la afirmarea existenței lui Dumnezeu; urmărea, de asemenea, să cugete într-un mod mai pătrunzător asupra existenței subzistente a lui Dumnezeu, considerate din perspectiva faptului de a fi Principiul ordinii atât în creație și în iconomia mântuirii, cât și în ființa Sa intimă. În acest studiu amplu a reușit efectiv să depășească principiul cauzalității, un mijloc prea abstract pentru a ajunge la Dumnezeu, folosindu-se de principiul împărtășirii existenței și a participării creaturale la Ființa absolută. În felul acesta, a descoperit prin intermediul principiului metafizic al ordinii legătura care unește orice ființă creată cu Creatorul în gradualitatea ființelor, plecând de la cele mai periferice și ajungând la cele mai centrale, prin împărtășirea conștientă a propriei existențe cu Ființa divină. Dumnezeu, *Ipsum Esse Subsistens,* este principiul transcendent al ordinii universului. Suntem în fața unei perspective dinamice, originale și complementare în raport cu gândirea lui Fabro, care „aprofundase în mod riguros metafizica tomistă a ființei intensive, conjugând totodată principiul platonic al participării cu principiul aristotelic al cauzalității eficiente”[8].

---

[5] Înainte de anul 1960, Cornelio Fabro publicase câteva studii fundamentale: *Percezione e pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1941; *La fenomenologia della percezione*, Vita e Pensiero, Milano 1941; *Dio: introduzione al problema teologico*, Studium, Roma 1953.

[6] C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1964.

[7] Teza a rămas până astăzi în manuscris, dar ideile esențiale au fost prezentate de Renzo Lavatori în articolul: "La quarta via di S. Tommaso d'Aquino secondo il principio dell'ordine", in *Divinitas* 18(1974), 62-87.

[8] BATTISTA MONDIN, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002, 105.

Consider oportun să menționez că moderatorul tezei doctorale era profesorul Antonio Piolanti, exponent al Școlii Romane și rector al Universității Pontificale Laterano (1957-1969). Piolanti, care se încadra în curentul neotomist, dar cu un profil dogmatic destul de tradiționalist[9], a avut încredere în Lavatori și și-a dovedit calitățile de magistru respectând libertatea și opțiunile doctorandului, chiar dacă structura lăuntrică a lui Lavatori nu era deplin conformă viziunii lui Piolanti despre modul de a aprofunda teologia. Amintesc faptul că întâlnirea și colaborarea lor se petreceau în anii desfășurării lucrărilor Conciliului Vatican II, ani intenși și foarte însuflețiți în ambianța teologică și eclezială de căutarea unui echilibru între tradiție și reînnoire. Renzo Lavatori nu și-a asumat linia lui Piolanti, ci s-a angajat pe propriul drum al valorificării tradiției prin confruntarea critică și constructivă cu gândirea modernă.

Într-adevăr, odată completate studiile teologice, Lavatori a simțit necesitatea de a-și perfecționa formarea filosofică cu o cercetare doctorală. În acest sens, s-a înscris la Facultatea de Filosofie și Literatură a Universității de Stat din Urbino pentru a-și dedica următorii ani gândirii lui Antonio Rosmini. Dar, de ce Rosmini? Interesul său pentru Rosmini, acest detaliu fiindu-mi împărtășit chiar de părintele Renzo, a fost suscitat de Enrico Nicoletti [10] , profesor de Istorie a Filosofiei Moderne la Universitatea Pontificală Laterano. Nicoletti se ocupase cu filosofia lui Rosmini și chiar în anii în care Lavatori studia teologia îl găsim implicat într-o dezbatere intensă cu Giuseppe Muzio[11], un rosminian foarte zelos. Controversa lor, găzduită în paginile revistei *Filosofia e Vita* (1962, nr. 2; 1963, nr. 1)[12], ne dezvăluie

[9] Cf. Id., *Storia della Teologia. Volume 4. Epoca contemporanea*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997, 504-505.

[10] Principalele sale opere au fost: *Problematicismo e metafisica*, Garigliano, 1971; *La crisi della filosofia e il significato delle scienze*, Garigliano, 1971; *Fenomenologia e interpretazione* (în colaborare cu Franco Angeli), 1989; *Problematicismo e metafisica*, Garigliano, 1971.

[11] Giuseppe Muzio (1888-1973) a fost un preot salezian, profesor de literatură și filosofie în câteva colegii saleziene din Frascati. În anul 1944 a devenit coordonatorul Biroului de cateheză din Roma iar ulterior a fost numit consultor al Congregației pentru Conciliu. Publicațiile sale (vezi: *La dottrina della conoscenza in S. Tommaso e in A. Rosmini*, Solidalitas, Milano 1955; *Il senso ortodosso e tomistico delle quaranta proposizioni rosminiane. Testi di Rosmini e di S. Tommaso*, Libreria Editrice Salesiana, Roma 1963; *Dal tomismo essenziale al tomismo rosminiano: note e discussioni*, Libreria Editrice Salesiana, Roma 1967) urmăreau să demonstreze concordanța gândirii lui Antonio Rosmini și a Sfântului Toma de Aquino. Cf. Gianni Picenardi, "L'amicizia tra Salesiani e Rosminiani: Don Giuseppe Muzio (1888-1973)", în *Charitas. Bollettino Rosminiano Mensile*, anno XC n. 6, giugno 2016, 163-165.

[12] Vezi Giulio Artana, *Appendice. Letteratura rosminiana* (1963), în *Atti Accad. Roveretana Agiati*, serie VI, volume VI, A, Rovereto 1967, 155 (Am folosit textul: http://www.agiati.it/UploadDocs/6047_Appendice_p_151.pdf).

spiritul acut și critic al lui Nicoletti, dar, dacă îl comparăm cu Muzio, și conectarea sa mai largă la filosofia modernă.

Privind astăzi opțiunea lui Lavatori pentru Rosmini în contextul de la jumătatea secolului trecut, o consider curajoasă și totodată coerentă.

Curajoasă deoarece anumite aspecte ale gândirii lui Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855) au constituit obiectul unor controverse și au fost chiar condamnate, după moartea sa, fiind declarate ca neconforme învățăturii catolice de Papa Leon al XIII-lea, prin Decretul *Post Obitum* al Sfântului Oficiu (1887)[13]. Cu toate acestea, originalitatea gândirii rosminiane suscita interesul filosofilor[14] și al teologilor chiar în Universitățile Pontificale. Merită amintit, de pildă, faptul că Albino Luciani, viitorul Papă Ioan Paul I, obținuse doctoratul în teologie la Universitatea Gregoriana cu o teză despre *Originea sufletului uman la Antonio Rosmini*[15]. Remarcăm, așadar, că în acele timpuri filosofia lui Rosmini era intens dezbătută și contestată în mediile catolice mai tradiționaliste, neîntrezărindu-se încă reabilitarea sa din partea magisteriului[16].

În ceea ce-l privește pe Lavatori, cred însă că demersul său a fost curajos nu numai din cauza caracterului problematic al temei, ci mai degrabă din punct de vedere al perspectivei din care și-a efectuat cercetarea doctorală, adică printr-o abordare metodologică lipsită de poziții apologetice, pătrunzătoare și subtilă în analiză, deschisă confruntării științifice. Oricum, convingerea mea este că dincolo de sugestia pe care i-a făcut-o Nicoletti și de atracția pe care o exercita Rosmini cu aura sa de viață ascetică, de fondator al unui institut religios sau de intelectual apreciat de Pontifii Romani și totodată condamnat, Renzo Lavatori s-a îndreptat spre gândirea lui Rosmini din motive mai profunde, care aduceau în discuție tocmai identitatea sa de teolog catolic italian din perioada imediat postconciliară. Deplin conștient de faptul că Rosmini și Lavatori aparțin unor timpuri diferite, subliniez totuși

[13] *DS* 3201-3241.

[14] Vezi, de exemplu, *Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura*, fondată nel 1906.

[15] http://w2.vatican.va/content/john-paul-i/it/biography/documents/hf_jp-i_bio_01021997_ biography.html

[16] Reabilitarea deplină a lui Rosmini a avut loc în timpul pontificatelor lui Ioan Paul al II-lea și Benedict al XVI-lea. Ioan Paul al II-lea l-a enumerat pe Rosmini alături de alți renumiți filosofi și teologi care au reușit să decline în mod rodnic știința credinței cu exigențele filosofiei (*Fides et Ratio*, 74), a admis introducerea și deschiderea cauzei lui de beatificare (1994) și a aprobat Decretul Congregației pentru Doctrina Credinței, intitulat: *Notă cu privire la valoarea Decretelor doctrinare referitoare la gândirea și operele Reverendisimului Pr. Antonio Rosmini Serbati* (1 iulie 2011). Semnatarul Decretului care îl reabilita pe Rosmini era Cardinalul Prefect Joseph Ratzinger, care, după ce va urca la catedra Sfântului Petru, îi va autoriza beatificarea (2007).

ideea că ambii au simțit nevoia unei noi conceptualizări a teologiei care, atât sub aspectul metodologiei cât și al conținuturilor, să poată răspunde mai eficient exigențelor legitime de aprofundare și de trăire a adevărurilor de credință.

Lavatori, la fel ca mulți alți intelectuali catolici din epocă, vedea limitele teologiei manualiste și observa cu speranță procesul de reînvigorare a teologiei[17], care se manifestase deja în deceniile precedente Conciliului Vatican II și care va avea un ecou providențial în documentele conciliare. Cu toate acestea, nu era lipsit de un sens de insatisfacție și de critică datorită insuficienței dimensiunii metafizice observabilă în cazul unor autori, care neglijau primatul ființei. În perioada în care Lavatori își începea studiile la Urbino, reînnoirea teologiei postconciliare se afla încă într-un proces de geneză iar contribuțiile deja amintite nu constituiau atunci o viziune completă și articulată, ci mai degrabă niște filoane care se prezentau conștiinței ecleziale cu invitația de a cerceta tezaurul de credință, gândire și spiritualitate. Această situație prezintă similitudini cu epoca lui Rosmini, când și atunci erau sesizabile semnele unui moment de cotitură în gândirea catolică din cauza schimbărilor profunde survenite pe planul filosofiei, științei și culturii, precum și în ambianța social-politică. Prăbușirea metafizicii și negarea teologiei naturale însoțeau o teologie prea abstractă și repetitivă. Este deja un lucru știut faptul că mișcarea neoscolastică nu avea un caracter monolitic la jumătatea secolului al XIX-lea, ci era alcătuit din întrepătrunderea a numeroase inițiative, perspective și aprofundări însuflețite de finalitatea restaurării valorilor gândirii medievale în ambientul civilizației moderne[18]. Reiese limpede însemnătatea filosofiei în cadrul acestui proces, devenită „scena efectivă a disputelor”[19]. Un protagonist important care a pășit pe această scenă a fost fără îndoială Antonio Rosmini Serbati

---

[17] Merită să amintim aici: străduințele de recuperare a dimensiunii istorice a revelației dumnezeiești în gândirea lui M. Dominique Chenu (*Un école de théologie: le Saul Choir*, 1937); antropologia și ecleziologia lui Henri de Lubac (*Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age. Étude historique*, Paris, 1948); lucrările de valorificare a evenimentului Hristos din perspectivă personalistă, realizate de Romano Guardini, Jacques Maritain, Cornelio Fabro; reașezarea eclezială și liturgică a teologiei, inspirată de Enciclica *Mystici Corporis* (1943) a Papei Pius al XII-lea și propusă de J.M. Yves Congar, Henri de Lubac, R. Guardini, J.A. Jungmann, L. Bouyer. Vedi Giacomo Canobbio, Piero Coda (edd.), *La teologia del XX secolo, un bilancio. I. Prospettive storiche*, Ed. Città Nuova, Roma 2003.

[18] Peter Walter, “L'università tra restaurazione e rinnovamento”, în Rino Fisichella (a cura di), *Storia della teologia. 3. Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, 179.

[19] *Ibid*., 180.

(1797-1855), care, spre deosebire de mulți autori foarte suspicioși în privința filosofiei moderne, s-a angajat în elaborarea unei filosofii capabile să fie bază pentru științe și instrument util teologiei, dialogând în mod sistematic cu noile idei. Prima sa operă - *Nuovo saggio sull'origine delle idee, Roma, Tipografia Salviucci,* vol I-IV, 1830 - ne dezvăluie un spirit critic în privința filosofiei iluministe, contrar atât empirismului cât și exceselor raționaliste, dar dispus să valorifice elementele considerate valabile în căutarea adevărului și a fundamentării cunoașterii[20]. Teoria sa despre intuiția originară a Ideii de ființă, cu care dorea să fundamenteze cunoașterea obiectivă, precum și reașezarea metafizicii ca bază a cunoașterii, ne relevă folosirea inteligentă și, în același timp, depășirea sintezei *a priori* a lui Kant. Mai mult, concepția sa spirituală despre persoană, inserată și înrădăcinată mereu în viziunea metafizică despre ființă, și-a dovedit marea utilitate în argumentarea obiectivității morale, amenințată de filosofiile subiectiviste, precum și în ceea ce privește evidențierea legăturii intrinseci dintre drept, politică și morală[21]. Dacă ne oprim atenția și asupra criticii pe care a făcut-o teologiei vremii sale, considerată neactuală, abstractă, adresată numai rațiunii și nu omului întreg, ruptă de viața spirituală, de sfințenie și îndepărtată de spiritul înțelepciunii Sfinților Părinți[22], descoperim chipul unui teolog competent și dornic să-și asume responsabilitatea și riscurile inerente cercetării adevărului. Pe scurt, gândirea lui Rosmini putea fi pentru Lavatori, dacă nu un model, cel puțin un caz stimulativ și serios de filosof și teolog dedicat reînnoirii teologiei. Acesta este, în opinia mea, motivul pentru care Lavatori s-a înscris la Universitatea din Urbino în 1967, unde a dobândit doctoratul cu o lucrare despre iubire în gândirea lui Rosmini, urmărind în mod aparte iubirea conjugală matrimonială. Chiar dacă nu și-a exprimat o adeziune totală în privința concepției despre ideea de ființă, punct nevralgic și controversat al gândirii lui Rosmini, aceasta i-a folosit lui Lavatori pentru a-și completa propriile reflecții filosofice referitoare la ființă și pentru a-și evidenția mai intens adeziunea față de subiectul existent, înțeles ca manifestare concretă a

---

[20] Vezi Giovanni REALE, Dario ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi. 3. Dal Romanticismo ai nostri giorni*, Editrice La Scuola, Brescia 1983, 200-215; Lino PRENNA, "Antonio Rosmini", în R. FISICHELLA (a cura di), *Storia della teologia. 3. Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, cit., 247-263.

[21] Cf. G. REALE, D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi. 3. Dal Romanticismo ai nostri giorni*, cit., 217-218.

[22] ANTONIO ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa. Trattato dedicato al clero cattolico*, Société Typographique, Bruxelles 1848, 51-58.

ideii de ființă. Concepția lui Rosmini despre matrimoniul creștin, care cel puțin sub aspectul înțelegeri și formulării scopurilor căsătoriei sacramentale anticipa *Gaudium et spes* nr. 50, i-a oferit lui Lavatori prilejul de a aprofunda filosofic iubirea, o temă care va ocupa un loc fundamental în operele pe care le va publica ulterior. Influența lui Rosmini asupra lui Lavatori poate fi de asemenea identificată la nivelul teologiei trinitare. Pentru a ne referi doar la un exemplu, aș aminti aici analiza amplă dedicată în anul 1986 gândirii lui Rosmini despre Spiritul Sfânt[23].

Timpul petrecut la Urbino a fost o experiență intelectuală și umană relevantă inclusiv pentru faptul că cercetarea doctorală nu avea loc într-o ambianță senină și propice credinței. Anul 1968, cu spiritul său contestatar, s-a manifestat și în Universitatea din Urbino, ca de altfel în toate celelalte universități statale din Italia, cu tonalități ateiste, comuniste și contrare tradiției religioase și morale a Bisericii. Experiența universitară pe care Lavatori a avut-o la Urbino, contactul nemijlocit cu tinerii studenți însuflețiți de contestații și, în fond, de atâtea speranțe, l-au ajutat să înțeleagă mai profund urgența unei reînnoiri teologice și a reînvigorării spirituale a Bisericii, despre care Conciliul Vatican II se exprimase în mod providențial cu câțiva ani înainte.

1.4. Reîntoarcerea la Sfinții Părinți

După finalizarea doctoratului în filosofie (1970), a început să predea teologia dogmatică la Institutul Teologic Marchigiano. Aceasta a fost perioada în care elaborarea cursurilor de teologie fundamentală, de cristologie și de teologie trinitară l-a determinat să se îndrepte spre izvoarele revelației creștine, în mod deosebit către Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți. Din acest motiv, în anii în care ajunsese la maturitate teologică (1983-1985), s-a înscris la cursul de perfecționare organizat de Institutul Patristic *Augustinianum* din Roma, unde a intrat în contact nemijlocit cu reflecția mistagogică a Părinților Bisericii, sub călăuzirea unor maeștrii optimi ca profesorul Manlio Simonetti și benedictinul Basilio Studer. Renzo Lavatori s-a oprit în mod deosebit asupra unor figuri mai relevante și mai consistente la nivel teologic, precum Irineu din Lyon, Origen, Vasile cel Mare, Atanasie,

[23] R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, EDB, Bologna 1987. Am folosit ediția a II-a, din anul 1998, 186-199.

Leon cel Mare, Grigore cel Mare, Augustin, Maxim Mărturisitorul, Cabasila, Evagrie Ponticul. Această redescoperire patristică s-a constituit într-un moment de transformare decisivă și vitală în gândirea sa teologică, dându-i orientarea potrivită pentru a pătrunde mai adânc în tainele credinței, precum și pentru a-și însuși cunoașterea sapiențială a acestora. Tocmai de aici teologia sa a dobândit coloratura spirituală și rezonanța cu viața. Adevărurile revelate au devenit astfel nutremântul gândirii sale și, mai cu seamă, sensul existențial al faptului de a fi creștin și preot.

Gândirea patristică se va constitui din acel moment într-un punct de referință esențial al teologiei lui Renzo Lavatori. Parcurgând lucrările sale de teologie dogmatică publicate începând cu anul 1986, remarcăm monografia dedicată pnevmatologiei Sfântului Vasile cel Mare[24] și utilizarea constantă și abundentă a operelor Sfinților Părinți[25].

1.5. Înrădăcinat în Cuvântul lui Dumnezeu

Cine intră în „șantierul" gândirii lui Lavatori își dă imediat seama de bogăția și amplitudinea fondului biblic folosit în operele sale și găsește un model de consolidare teologică a afirmației din *Dei Verbum* nr. 24, în sensul că valorifică Sfânta Scriptură ca suflet al teologiei. Textele biblice nu sunt cercetate pur și simplu cu scopul de a oferi suport ideilor teologice, ci constituie punctul de plecare și totodată baza permanentă a parcursului său teologic.

După publicarea principalelor sale opere dogmatice, Lavatori s-a dedicat și mai mult reflecției asupra textelor Bibliei, începând să colaboreze cu părintele Luciano Sole, profesor invitat de teologie biblică la Ateneul Pontifical Regina Apostolorum. Au apărut astfel diferite lucrări științifice de comentare și de interpretare a unor cărți din Vechiul[26] și din Noul Testament[27], care sunt accesibile și poporului creștin deoarece au fost

---

[24] R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo e il suo mistero. Esperienza e teologia nel trattato "Sullo Spirito Santo" di Basilio*, LEV, Città del Vaticano 1986.

[25] Amintim în special: *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, 67-156; *Il diavolo tra fede e ragione*, seconda edizione, EDB, Bologna 2009, 43-84.

[26] RENZO LAVATORI, LUCIANO SOLE: *Qohelet. L'uomo dal cuore libero*, EDB, Bologna 1998; *Empi e giusti: quale sorte? Lettura di Sapienza 1-6*, EDB, Bologna 2011; *L'amai più della luce. Lettura di Sapienza 7–9*, EDB Bologna 2013.

[27] Renzo Lavatori, Luciano Sole: *Gesù Cristo venuto nella carne. Il criterio dell'identità cristiana secondo la I Lettera di Giovanni*, EDB, Bologna 1999; *Ritratti dal vangelo di Luca. Persone e relazioni*, EDB, Bologna 2001; *Persecuzione e Chiesa negli Atti degli Apostoli*, EDB, Bologna 2003; *Marco I. Interrogativi e sorprese su Gesù*, EDB, Bologna 2005; *Marco II. Sconcerto, sdegno e stupore davanti a Gesù*, EDB, Bologna 2009.

concepute și scrise cu intenția de a facilita creștinilor întâlnirea cu Cuvântul lui Dumnezeu cel viu. Dacă îmi este îngăduit să formulez o opinie asupra evoluției gândirii lui Lavatori, aș zice că datorită acestor aprofundări biblice a ajuns la faza de împlinire a dezvoltării sale teologice, reușind să exprime cum rațiunea, credința, viața, iubirea pe pământ și în eternitate se întrepătrund în armonia și în frumusețea existenței creștine.

2. Travaliul reînnoirii cristologice

Atunci când Lavatori și-a publicat tratatul sistematic de cristologie, contextul teologic era dinamic și însuflețit de ideea reînnoirii în toate sectoarele activității de cercetare. Modelul clasic de abordare a tainei lui Isus Hristos, încă prezent atunci și dependent de teologia manualistă, îmbrăca forma tratatelor *De Verbo incarnato*, care se concentrau asupra persoanei și ontologiei lui Hristos, asupra dimensiunii mântuitoare a operei de răscumpărare și, nu în ultimul rând, asupra chestiunii referitoare la scopul întrupării, însă în detrimentul concreteței sale istorice[28]. Împrejurările trecerii de la tratatul *De Verbo incarnato* la tratatele moderne de cristologie[29], cu temele emergente care au condus la configurarea unui pluralism cristologic[30], sunt acum bine-cunoscute conștiinței teologice. Înainte ca Lavatori să își publice cartea *L'Unigenito dal Padre. Gesù nel suo mistero di "Figlio"* (1983), alți teologi însemnați aduseseră contribuții valoroase cristologiei. Alături de Rahner, Balthasar, Schilebeeckx, Congar, Kasper, Ratzinger și Galot, merită să-i amintim și pe teologii italieni care erau atunci profesori la universitățile pontificale: Marcello Bordoni, Bruno Forte, Mario Serenthà, Giovanni Moioli, Angelo Amato. Operele cristologice ale acestor autori ilustrează limpede depășirea metodei dogmatico-deductive iar metodologiile lor, dincolo de aspectele specifice fiecăruia, au fost adaptate intenției de a reparcurge drumul de la experiența actuală a credinței Bisericii în Isus la adevărul lui Hristos exprimat în Noul Testament, în tradiția Bisericii, în

[28] Exponenți ai acestei linii teologice în sectorul cristologiei au fost P. Parente și A. Piolanti. Vezi GUIDO POZZO, "La manualistica", în *Storia della teologia. 3. Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, 322.

[29] Vezi MARCELLO BORDONI, "Cristologia: lettura sistematica", în G. CANOBBIO, P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo: un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 10-22.

[30] Vezi ROBERTO NARDIN, "Cristologia: temi emergenti", în *ibid*., 23-81.

documentele magisteriale, precum și în raport cu ambianța culturală. În consecință, atât metoda istorică, cât și dialogul cu filosofia și cu științele, aveau deja un rol semnificativ în cercetare. În timp ce cristologia tradițională era concepută ca o *cristologie din înălțime*, dar neglija figura istorică a lui Isus din Nazaret, știm că reînnoirea cristologică postconciliară tindea să cristalizeze *cristologii de jos*, evident nu în sensul protestant care se focalizase asupra umanității lui Hristos într-o manieră care conducea la pierderea transcendenței și a divinității sale. Teologii catolici se străduiau, însă, cu diferite metode, să integreze punctul de plecare, adică Hristosul prezent în experiența actuală a credinței, cu istoricitatea sa, în *cristologia din înălțime*[31]. Renzo Lavatori cunoștea foarte bine starea actuală a cercetării cristologice[32] și a ales ca punct de plecare nu pur și simplu Hristosul istoric, ci Isus Hristos viu și prezent în experiența și în viața Bisericii. Mărturia lui Petru cu privire la identitatea lui Isus - „Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu cel viu" (Mt. 16,16) - pare a fi un izvor esențial de inspirație pentru gândirea lui Lavatori, care este atent să individualizeze ceea ce constituie specificitatea persoanei Domnului și să surprindă constituția Sa esențială și originară. Într-adevăr, originalitatea lui Lavatori în raport cu autorii deja amintiți este faptul de a interpreta întregul eveniment Hristos din perspectiva filiației Sale la nivelul divinității, dar și la nivelul istoric și uman:

> „Totul în Hristos își găsește unitatea și semnificația, dacă este recondus spre această constituție esențială a sa. Încă și acțiunea sa în favoarea credincioșilor, atât sub aspectul eficient de cauză și sursă a mântuirii, cât și sub aspectul moral de model sau imagine a fiecărui creștin, își atinge valoarea dacă se ia în considerare filiațiunea sa. Tocmai în măsura în care este Fiul, Isus comunică revelația totală și iubirea deplină a Tatălui; în măsura în care este Fiul, eliberează oamenii din robia păcatului și din moarte și îi face fii adoptivi, inaugurând o lume nouă de viață nesupusă legii, dar renovată de iubirea filială"[33].

La prima vedere ne-am putea gândi că suntem în fața unei cristologii clasice camuflate în concepte moderne, dar situația nu este deloc așa deoarece autorul nu pleacă direct și cu o metodă deductivă de la persoana,

---

[31] Dificultățile care au însoțit străduința de a conjuga *cristologia de jos* cu *cristologia din înălțime* explică motivele care au determinat redactarea unui document de către Comisia Teologică Internațională: *Câteva chestiuni referitoare la cristologie* (1979).

[32] Vezi R. LAVATORI, *L'unigenito dal Padre. Gesù nel suo mistero di Figlio*, terza edizione, EDB, Bologna 1999, 298-304.

[33] ID., *Unul-Născut din Tatăl*, p. 18.

de la constituția ontologică a lui Hristos și de la dogma calcedoniană a uniunii ipostatice pentru a reconstrui identitatea și lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos. Dimpotrivă, Lavatori nu și-a început reflecția de la un Hristos abstract și perceput fundamental într-o manieră metafizico-dogmatică, ci de la Hristosul viu, prezent în Biserică și cunoscut în credință datorită revelației neotestamentare. Mai mult decât atât, contextul reflecției este credința Bisericii, raportul personal și comunitar cu Isus Hristos, însă experiența actuală a întâlnirii cu Domnul nu este absolutizată întrucât este relaționată cu revelația istorică neotestamentară și cu tradiția teologică. Chipul Hristosului viu, în calitatea Sa de Fiu al lui Dumnezeu și de Fiu al Mariei și al lui Iosif, este reconstituit în prima parte a tratatului de cristologie printr-o cercetare vastă a textelor Evangheliilor și Epistolelor Noului Testament. Această primă parte, intitulată sugestiv *Întâlnirea noastră cu Isus*, surprinde și prezintă persoana lui Isus în realitatea Lui concretă, adică în realitatea lui divino-umană. Taina lui Isus este investigată dintr-o perspectivă teologico-istorică, ce îi permite autorului să reconstituie ambianța vitală și existențială a lui Isus din Nazaret, personalitatea Sa, existența Sa pentru omenirea păcătoasă susținută de faptul de a fi în unitate cu Tatăl, semnificațiile teofaniilor și ale minunilor, conținutul esențial al propovăduirii Sale și valoarea misterului pascal. Meritul lui Lavatori este neîndoielnic acela de a fi reușit să expliciteze și totodată să exprime într-un mod unitar realitatea atât de bogată a lui Isus Hristos în baza misterului filiației Sale, așa cum aceasta este revelată în textele biblice. Prin urmare, Hristosul cunoscut prin credință și viu în subiectul credincios, dar și eclezial, se oglindește în Evanghelii cu identitatea specifică de Fiu al lui Dumnezeu și Fiu al lui Iosif și al Mariei, cu transcendența Sa divină definită de faptul de a fi Unul-Născut din Tatăl și cu istoricitatea Sa concretă, trăită în familia din Nazaret și în mediul religios, social și cultural al poporului evreu. Avem aici baza necesară reflecției sistematice, care este dezvoltată în a doua parte a operei dintr-o perspectivă hermeneutică trinitară, cristologică și antropologică. În felul acesta, *cunoașterea noastră despre Isus*, examinată tematic și evolutiv în tradiția teologică și magisterială, conduce la înțelegerea valorii soteriologice a lui Isus Hristos.

Din punctul meu de vedere, perspectiva asumată de Renzo Lavatori, tocmai pentru faptul că prin adevărul filiației lui Hristos îi ilustrează singularitatea și universalitatea, precum și relaționalitatea personală și ontologică, îl situează în continuitate cu tradiția dogmatico-metafizică a teologiei și îl evidențiază ca protagonist al reînnoirii din cristologia catolică.

Modul în care și-a structurat reflecția cristologică nu resimte tensiunea dintre *cristologia din înălțime* și *cristologia de jos* deoarece Isus Hristos, în misterul persoanei Sale, este considerat și înțeles ca Fiu al lui Dumnezeu și, în același timp, ca Fiu al omului. Lavatori a propus așadar o privire de ansamblu asupra persoanei Fiului, în care dumnezeirea se reflectă în umanitatea Sa iar umanitatea îi dezvăluie divinitatea. Acestea sunt probabil motivele pentru care opera lui Lavatori își păstrează până acum prospețimea și actualitatea.

Problematica referitoare la reînnoirea cristologiei este văzută de Lavatori ca parte a procesului de reînnoire a Bisericii sau, altfel spus, a actualizării care trebuie să faciliteze înfăptuirea misiunii încredințate de însuși Isus Bisericii Sale. Dincolo, deci, de aspectele efectiv fascinante din punct de vedere intelectual ale cercetării actuale cu privire la Isus și la raportul Său cu situațiile culturale, filosofice și științifice ale omului contemporan, sarcina cristologiei este aceea de a susține credința poporului lui Dumnezeu. În această privință Renzo Lavatori este extrem de clar:

> „... efortul de a găsi noi forme de a explica și noi baze pentru cristologie se naște tocmai din exigența acestei regândiri a centrului și a esenței credinței. De fapt, reînnoirea Bisericii propusă de Conciliul Vatican II poate avea depline actualizări și adevărate clarificări pornind de la misterul lui Hristos. Fundamentul unic și adevăratul sens al Bisericii nu sunt date de o idee sau de un sistem filosofic, nici de o experiență care să devină lege sau de o nouă restructurare de care ar avea nevoie Biserica, ci doar de o persoană care are un nume precis, Isus Hristos. Acest unic și inconfundabil Isus din Nazaret, mort și înviat, Fiul lui Dumnezeu făcut om, plinătatea revelației și a mântuirii, acest Isus e fundamentul și sensul Bisericii, fără de care nu ar putea fi și opera, cu atât mai mult nu ar avea capacitatea de a se reînnoi. Doar regăsind o viziune integrală și actuală despre cristologie, doar printr-o propunere actuală și adecvată a lui Isus Hristos, vom avea posibilitatea de a înțelege și de a prezenta misiunea Bisericii”[34].

Valoarea contribuției lui Renzo Lavatori la reînnoirea cristologiei depășește sectorul specializat al tratatului cristologic și al teologiei dogmatice. Perspectiva filială a cristologiei sale a pregătit bazele pentru teologia morală, care în ultima perioadă încearcă să se fundamenteze pe cristologia și pe antropologia definite de filiația lui Isus. Putem evoca, de asemenea, sprijinul oferit teologiei spirituale și în general vieții de rugăciune.

---

[34] *Ibid*., p. 320.

3. Unitate, caracter organic și sapiențial al operei teologice

Elaborând cristologia în orizontul trinitar și integrând-o în concepția de ansamblu asupra istoriei mântuirii, Lavatori a ajuns să aprofundeze cele mai importante taine ale revelației dumnezeiești în diferitele sectoare ale teologiei dogmatice: pnevmatologie[35], antropologie[36], teologie fundamentală[37], ecleziologie[38] și escatologie[39].

Este ușor de remarcat resortul fundamental care a determinat elaborarea teologiei lui Lavatori și care în mod gradual a continuat să o îmbogățească și să o amplifice, dându-i unitate armonioasă în varietatea argumentelor tratate. Putem afirma că în mod esențial sufletul gândirii sale este axat pe „principiul ordinii" - și în această privință influența lui Rosmini este limpede -, potrivit căruia elementele variate care alcătuiesc teologia se racordează și se completează pentru a forma o simfonie armonioasă. Aceasta își are originea, temelia și scopul în Principiul suprem al ordinii, adică în Taina Trinitară, unde Unitatea firii și a existenței unicului Dumnezeu se structurează vital și veșnic în Treimea persoanelor sau a ipostasurilor, care se află într-un raport de comuniune deplină și reciprocă, păstrând totuși distincția perfectă și absolută a subiecților care se dăruiesc unul altuia.

În fond, modul său de a face teologie reflectă și manifestă taina existenței creștine, care unește fără să confunde și fără să separe elementele constitutive: de la taina trinitară (unitate de natură și trinitate a persoanelor) la întruparea Cuvântului (unitate a persoanei și dualitate a naturilor), la constituția Bisericii (unicitate a organismului și multiplicitatea funcțiunilor) și la întreagă viață creștină (distincție dintre subiectul uman și harul dumnezeiesc, însă în conlucrarea indivizibilă în zidirea unicei Împărății a lui Dumnezeu).

Unitatea organică a gândirii teologice a lui Lavatori este importantă astăzi, când teologia a ajuns la nivelul unei specializări profunde. Este

---

35 *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, EDB, Bologna 1987; *Il dono di Dio*, EDB, Bologna 1992; *Lo Spirito Santo: persona e missione*, EDB, Bologna 2011.

36 *Signore, mostraci il Padre. Il cristiano come figlio di Dio nello Spirito*, Ancora, Milano 1990.

37 *Dio e l'uomo un incontro di salvezza. Rivelazione e fede*, EDB, Bologna 1985.

38 *Voi sarete il mio popolo. La Chiesa alla luce del Vaticano II*, EDB, Bologna 1990.

39 *Il Signore verrà nella gloria. L'escatologia alla luce del Vaticano II*, EDB, Bologna 2007.

adevărat că operele sale se evidențiază prin structurarea sistematică a temelor cu o metodă prezentată și aplicată în mod riguros, prin fidelitatea față de Magister, prin contribuțiile originale și, nu în ultimul rând, prin echilibrul sintezei și al judecăților exprimate, dar lectura scrierilor sale ne mai dezvăluie un alt aspect valoros al teologiei sale: dimensiunea sapiențială. Credința, teologia, viața spirituală și pastorală se regăsesc unite cu o coerență firească.

Consider că tocmai din cauza acestei caracteristici o parte semnificativă a operelor sale au fost traduse în limba română, fiind apropiate de spiritul tradiției răsăritene a Bisericii Greco-Catolice. Considerate în această optică, operele teologului Lavatori își arată utilitatea în ambianța greco-catolică, dar sunt deopotrivă deschise spre creștinătatea ortodoxă.

4. Universalitate și particularități locale în opera teologică a lui Renzo Lavatori

Conciliul Vatican al II-lea nu a înțeles unitatea Bisericii Catolice ca uniformitate, ci a afirmat unitatea în diversitate[40]. Urmând această intuiție exprimată de părinții sinodali la nivelul universalității Bisericii, conștiința teologică a perceput mai intens valoarea specificității Bisericilor locale și, în consecință, a teologiei angajate în procesul de înculturalizare a credinței. Prezentă și în ambianța italiană, dezbaterea despre cum ar trebui să fie teologia italiană a fost destul de intensă și nu au fost puțini teologii preocupați de identitatea teologiei catolice italiene într-un context marcat puternic de operele autorilor de limbă germană sau franceză[41].

Lavatori nu și-a exprimat niciodată în operele sale intenția de a elabora o teologie dogmatică italiană, fiind mai degrabă prins total de ideea aprofundării adevărurilor revelației *hic et nunc* pentru mărirea lui Dumnezeu, pentru a-și împlini dorința de adevăr, pentru binele Bisericii și al sufletelor, într-un mod actual și capabil nu doar să nu trădeze tradiția, ci

---

[40] *Lumen Gentium*, 22.

[41] Pentru o foarte bună analiză a acestui subiect, vezi IGNAZIO PETRIGLIERI, *La definizione dogmatica di Calcedonia nella cristologia italiana contemporanea*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007, 22-44.

să o valorifice cum se cuvine. Din acest motiv, parcursul teologic al lui Lavatori a însemnat în principal inserarea în catolicitate. Pe de altă parte, publicațiile sale poartă amprenta bogatei tradiții teologice și spirituale italiene. Este sugestivă, în această privință, afirmația făcută de Battista Mondin în partea finală a lucrării sale *Storia della Teologia*:

> „Oricum, viitorul teologiei italiene trebuie să tezaurizeze propriul trecut. Iar trecutul teologiei italiene este reprezentat mai ales de Toma de Aquino și, în al doilea rând, de Rosmini. Acum, ceea ce acești doi iluștrii gânditori ne-au lăsat moștenire este metafizica ființei [...]. Metafizică, artă și istorie: iată ce poate face mare teologia italiană în viitor, astfel încât să fie originală în raport cu alte teologii și, în același timp, fidelă propriului trecut. Viitorul teologiei italiene nu poate fi scris de cel care este discipolul lui Rahner, Barth sau Balthasar, ci de cel care umblă alături de Toma, Vico și Rosmini"[42].

Dacă afirmația lui Mondin este obiectivă, vom afla mai cu seamă în viitor, atunci când perioada actuală de tranziție a reflecției teologice[43] va ajunge la momente mai favorabile creativității. Cu toate acestea, chiar dacă Mondin nu îl amintește în analizele sale pe Lavatori, consider că cuvintele profetice rostite de Mondin au deja susținere și confirmare în gândirea teologică a lui Renzo Lavatori, pentru care Toma de Aquino și Rosmini reprezintă puncte fundamentale de referință.

Un alt aspect pe care aș dori să îl subliniez este deschiderea sa teologică și spirituală, care este conformă conceptului de unitate în diversitate. Mă refer în mod concret la respectul și la stima exprimate față de celelalte tradiții teologice, liturgice, canonice și spirituale care, împreună cu cea romană, se regăsesc în catolicitate ca o bogăție legitimă. Între numeroasele exemple relevate în operele sale, mă opresc acum asupra unor considerații prezentate în cartea scrisă împreună cu Ruggero Poliero și dedicată teologiei preoției. Lucrarea abordează tema darului celibatului sacerdotal, care este o carismă obligatorie pentru cei ce doresc să acceadă la preoție în Biserica Romană și care se bucură de o prețuire profundă în Bisericile Catolice de rit grec; acestea din urmă, însă, admit la preoție și bărbați căsătoriți. Examinând

[42] B. MONDIN, *Storia della teologia. Volume IV. Epoca contemporanea,* 831.
[43] *Ibidem.*

deosebirea dintre cele două modalități sacerdotale sau, altfel spus, dintre cele două tradiții, ambele catolice deoarece sunt prezente în tradiția Bisericii Primare și sunt aprobate de Magisteriul Bisericii, Lavatori formulează o judecată echilibrată și clară:

> „Nu există aici conflictualitate, opoziție sau rivalitate; nu este vorba nici despre o gradualitate mai mare sau mai mică a preoției. Este în schimb necesar să recuperăm unitatea profundă și vitală existentă între cele două moduri diferite de a trăi preoția. *Preotul celibatar de rit latin* își asumă configurarea cu Hristos ca stare proprie și originară, din care izvorește dăruirea pastorală pentru Biserică. Sub acest aspect, el își ajută confratele căsătorit bizantin să nu se lase prins excesiv de angajamentele familiale și pământești în detrimentul unirii sale cu Hristos. Pe de altă parte, preotul căsătorit răsăritean, în unirea matrimonială, trăiește intens relația cu Mireasa lui Hristos, Biserica, asumându-și în mod primar dimensiunea ecleziologică din care se naște imboldul și zelul pentru comunitatea creștină. În felul acesta își ajută confratele celibatar latin să nu se închidă în individualism, în forme de egoism și de sterilitate spirituală, invitându-l să fie disponibil semenilor cu inima plină de iubire sponsală și paternă. El va putea astfel să reunească semnificația fecioriei cu cea a fecundității, aceasta fiind o caracteristică esențială a sacerdoțiului celibatar”[44].

Cu aceste gânduri Lavatori nu intenționa să se implice în dezbaterea complexă și delicată cu privire la celibat, care este prezentă în Biserica Romană, de rit latin. Eu consider că el și-a îndreptat atenția și spre realitatea preoților căsătoriți de rit bizantin nu numai datorită onestității intelectuale, ci mai ales datorită unei exigențe a catolicității sale. Reflectând asupra naturii și misiunii preotului în Biserica Catolică, a înțeles necesitatea de a lua în considerare cele două moduri de trăire a preoției și le-a privit din perspectiva motivațiilor lor cristologice, ecleziologice și spirituale. Procedând în acest fel, Lavatori a contribuit la consolidarea atitudinilor de respect și de stimă dintre cele două tradiții și, totodată, a sugerat posibilități concrete în vederea unei valorificări reciproce.

---

[44] R. LAVATORI, RUGGERO POLIERO, *Il prete: identità e missione. Squarcio sul suo ministero*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2013, 376.

5. Relansarea unor teme care nu sunt *la modă*

S-a întâmplat de multe ori în istoria gândirii teologice ca unele aspecte ale revelației să fie prea puțin prețuite sau chiar neglijate în anumite contexte culturale. De aceea, reîntoarcerea la izvoarele revelației s-a dovedit a fi întotdeauna plină de fecunditate teologică, conducând gândirea la recuperarea unor teme și semnificații ce îmbogățesc conștiința eclezială și contribuie la progresul teologic. Părintele Renzo Lavatori poate fi privit și din această perspectivă deoarece prin dezvoltarea proiectului său dogmatic a readus în actualitate câteva teme, care nu numai că nu primeau atenția cuvenită din partea teologilor, dar, datorită spiritului imanentist al culturii contemporane, nu erau deloc la modă. Angeologia și demonologia sunt un exemplu limpede iar grija arătată de Lavatori acestui sector al dogmaticii a contribuit la recuperarea și la relansarea lui în ultimele decenii. Lucrările substanțiale despre îngeri[45] și demoni[46], atât de citate în Italia și în exterior, regândesc lumea ființelor spirituale în lumina revelației și în raport cu exigențele rațiunii.

Credința Bisericii cu privire la existența îngerilor și a demonilor este cercetată în textele biblice și în reflecția teologică privită în desfășurarea sa istorică. În felul acesta, natura și activitatea lor sunt analizate în contextul planului creator al lui Dumnezeu și în taina lucrării mântuirii, printr-o metodă care elaborează pas cu pas trăsăturile ființelor îngerești și ale celor demonice. Lavatori reușește să pună în evidență atât esențialul credinței, cât și aprofundările înregistrate de istoria gândirii cu privire la aceste ființe spirituale. Cititorul care se apropie de aceste scrieri este introdus într-o reflecție de înaltă valoare teologică și culturală, în care realitățile angelice și demonice sunt cercetate minuțios prin urmărirea unei mare varietăți de mărturii și izvoare. Alături de textele biblice canonice sunt analizate și textele apocrife iar împreună cu operele patristice și în general cu scrierile care

[45] *Gli Angeli. Storia e pensiero*, Marietti, Genova 1991; *L'angelo, un fascio di luce sul mondo*, La Fontana Di Siloe (Lindau), Torino 2014.

[46] *Satana un caso serio. Studio di demonologia cristiana*, EDB, Bologna 1996; Renzo Lavatori, *Il diavolo tra fede e ragione*, EDB, Bologna, 2001, II ed. 2009; Renzo Lavatori, *Antologia diabolica. Raccolta di testi sul diavolo nel primo millennio cristiano,* UTET, Torino 2007; *Satana, l'angelo del male*, La Fontana di Siloe, Torino, 2018.

aparțin gândirii catolice sunt studiate interpretările iudaice și cele care provin de la alte confesiuni creștine, fără a lăsa deoparte filosofia și literatura. Demersul autorului nu se constituie într-o sinteză, ci este mai cu seamă o cercetare care a cristalizat o concepție creștină exactă, acceptabilă din punct de vedere critic și rațional, care deschide existența creștină actuală spre interpelările lumii spirituale.

Dacă angeologia și demonologia lui Renzo Lavatori reprezintă repere esențiale pentru cine dorește astăzi să aprofundeze aceste teme, consider că culegerea vastă cu texte scrise despre diavol în primul mileniu creștin este un instrument indispensabil care își va păstra valabilitatea și utilitatea pentru un timp îndelungat.

Considerații finale

„Laboratorul” teologic al părintelui Renzo Lavatori, ajuns la frumoasa vârstă de 80 de ani, este și acum deschis și activ, însuflețit de noi proiecte. Dacă acest fapt nu mă autorizează să propun o evaluare sintetică și concluzivă, este de asemenea adevărat că analizarea operei sale vaste mi-a dezvăluit contribuții originale și concepții actuale, elaborări coerente și curajoase, dezvoltări echilibrate și uneori profetice.

În cadrul procesului dificil de reînnoire teologică postconciliară, el a dovedit fidelitate față de spiritul Conciliului Vatican II și continuitate în raport cu bogăția tradiției creștine, dar totodată a parcurs un drum marcat din punct de vedere al începutului, al interogațiilor și al finalului de Hristos cel viu și prezent în omenirea afectată de suferință și de nevoia mântuirii. În baza rezultatelor cercetărilor realizate, Renzo Lavatori ocupă un loc bine determinat în teologia dogmatică contemporană, având trăsături care îl disting clar în raport cu ceilalți teologi catolici și care exprimă amploarea și fecunditatea gândirii sale, imprimându-i savoarea de incidență reală în viața de credință a creștinului.

Operum Selectio. Il profilo teologico di Renzo Lavatori alla luce della sua molteplice opera

a cura di Ioan Cristian RUS

La presentazione degli scritti di Renzo Lavatori – che sotto la sua magistrale supervisione vengo qui ad illustrare – è esposta in maniera sincronica e ragionata, in modo da comprendere lo sviluppo e la struttura del suo pensiero dall'insieme delle sue pubblicazioni. Si può notare così come un volume sia collegato agli altri volumi quasi come in un organismo vivente composto da piu elementi diversi ma tra di loro connessi. Dall'analisi fatta è risultato utile non un elenco cronologico di un volume dopo l'altro, piuttosto una suddivisione in dieci gruppi, ciascuno formato da tre volumi, come l'insieme di trittici teologici. Si assaporano così non solo lo sviluppo, l'amplificazione e la complessità del suo pensiero, ma si coglie anche una originale visione per farne una struttura solida e profonda. Ne segue una raffigurazione teologica con una propria consistenza e un volto luminoso.

I. Dal mistero trinitario al mistero di Cristo e dell'uomo

L'aspetto originale dell'approccio di Lavatori sta nell'aver anteposto il mistero divino all'essere umano, cioè dall'alto al basso, che potrebbe sembrare un aspetto astratto e troppo disincarnato. Invece, partendo da Dio anche l'essere umano viene capito e illuminato nella sua consistenza più vera

e valida. Si tratta in fondo di una scelta metodologica che rientra nell'impostazione generale del pensiero teologico di Lavatori. Si nota tuttavia che ciò non disturba né toglie nulla alla sensibilità antropologica così diffusa nelle sue opere, anzi ne offre una forza vitale e un approfondimento mistagogico.

1. *Signore, mostraci il Padre. Il cristiano come figlio di Dio nello Spirito*, Àncora, Milano 1990.1999/ed. 2, pp. 150.

La scoperta di Dio Padre nel suo amore paterno e la dimensione filiale della creatura umana sono alla base di questo libro di piccola dimensione ma di ricca luminosità, in quanto tocca la configurazione umana più affascinante e nobile che sta nel suo essere resa figlia dell'Altissimo in partecipazione alla filiazione eterna del Verbo incarnato. Si tratta della verità fondamentale del cristiano, che ha inizio con il battesimo quando la creatura umana è stata generata dal Padre quale sua figlia, imprimendo in essa l'immagine dell'Unigenito. Ciò è stato possibile per l'intervento della Potenza fecondatrice dello Spirito Santo quale artefice non solo dell'incarnazione del Verbo ma della stessa rigenerazione filiale dell'uomo. Il Padre per mezzo del Figlio con lo Spirito Santo opera questo capolavoro della sua sapienza, che è l'uomo reso figlio suo. Dalla teologia del mistero trinitario all'antropologia come evento di salvezza e dall'antropologia si risale alla comunione trinitaria su questa terra e nell'eternità. Questo libretto può considerarsi un compendio della visione teologica di Renzo Lavatori.

2. *L'Unigenito dal Padre. Gesù nel suo mistero di "Figlio"*, EDB, Bologna 1983.1990.1999. 2003.2007/ed. 5, pp. 460; trad. in lingua romena.

L'incarnazione del Figlio di Dio permette all'uomo di attuare in pienezza la sua generazione in figlio di Dio in partecipazione e derivazione da quella di Cristo. Cristologia e antropologia si uniscono profondamente cambiando il volto dell'uomo e la sua storia. Anche in questa opera l'Autore intende sottolineare con accuratezza che il Verbo incarnato non è un'astrazione filosofica o ideologica, ma una persona viva e amante che si inserisce concretamente nel tessuto umano, condividendone la situazione, eccetto il peccato. Per questa ragione la sua conoscenza è introdotta e sviluppata nell'incontro personale con Cristo come è avvenuto per i primi discepoli. Il cristiano deve porsi in simile atteggiamento di trovare una

comunione di amore e di vita con Lui che è il Salvatore. Al di fuori di questa concretezza di rapporto interpersonale, l'evento cristico rimane chiuso dentro categorie astratte o filosofiche o culturali, privo della significanza di un incontro di amore, di cui l'uomo è profondamente bisognoso.

Solo da questa reciproca conoscenza sorge una fede piena e forte, gratificante e illuminante. Diversamente la fede resta prigioniera di una pura finzione mentale. In tale incontro sono sollecitate le facoltà umane non solo dell'intelletto ma anche della volontà perché si tratta di una comunione di verità e di amore, accompagnata dalla decisione concreta per Cristo.

Come si vede, dal titolo stesso, la particolarità di questa ripresentazione cristologica è data dalla visuale su Gesù nel suo mistero di Figlio, che ne determina la fisionomia propria e irripetibile, il suo essere perfettamente e propriamente Figlio, sia nella costituzione divina, quale fondamento ontologico, sia nella natura umana, quale piena e continua manifestazione del suo essere e agire da Figlio. La cristologia perciò viene letta in rapporto essenziale al mistero trinitario, da cui ha origine, in cui si trovano il suo sostegno e la sua vitalità, verso la quale si attua il suo pieno compimento. Ciò va capito sia nella fase discendente dal Padre al Verbo incarnato nello Spirito Santo sia in quella ascendente dalla incarnazione e redenzione nello Spirito Santo alla sua glorificazione presso il Padre, nel regno dei cieli.

3. *Dio e l'uomo un incontro di salvezza. Rivelazione e fede*, EDB, Bologna 1985.1987.1992.1996.1999.2003.2007/ed. 7, pp. 263; trad. in lingua romena.

L'incontro tra Dio Padre e l'uomo figlio si intreccia in un dialogo interpersonale, tra Dio che parla e si comunica all'uomo (*Rivelazione,* prima parte) e l'uomo che si affida e crede in Dio Padre (*Fede,* seconda parte).

L'evento cristiano può essere definito come un incontro di comunione tra Dio che si manifesta quale Padre in Cristo e l'uomo che accoglie in sé la parola e la vita che gli viene comunicata, diventando figlio amato e redento. Il libro intende descrivere tale incontro di salvezza, mettendo in luce la figura paterna di Dio nel suo donarsi alla creatura umana, in un abbraccio di amore e di felicità.

L'originalità sta nel considerare il rapporto tra Dio e l'uomo come una relazione interpersonale, in cui i due soggetti che si comunicano sono vivamente rappresentati nella loro specifica identità personale, in modo che si possa vedere come il cristianesimo dev'essere considerato un evento di

vita, di amore nella reciprocità della donazione da ambedue i soggetti. Il solo soggetto divino, se non trova la rispettiva corrispondenza del soggetto umano, resta impedito di attuare il suo progetto di salvezza e il suo amore paterno cade nel vuoto e si nientifica. Si può dire dunque che Dio ha bisogno dell'uomo per la realizzazione della sua opera salvifica. D'altra parte, se l'iniziativa divina non parte per primo e non si riversa sull'uomo, la personalità umana resta privata della ricchezza dell'amore e rimane prigioniera del proprio isolamento di peccato. Anch'essa ha dunque bisogno dell'iniziativa divina per ricostruire la propria soggettività nella pienezza della sua nobiltà. Perciò l'azione salvifica non è altro che il necessario connubio reciproco fra l'amante e l'amato, cioè tra Dio e l'uomo, che si rendono uno necessario all'altro.

II. La pneumatologia anima della teologia

Lo sguardo si sofferma lungamente sullo Spirito Santo, che viene colto nel suo ineffabile essere e agire. Come si sa Esso esprime il mistero dei misteri, in forza della sua invisibilità e del suo nascondimento. Eppure è l'ineffabile regista della creazione, della redenzione e dell'attuazione del regno di Dio alla fine dei tempi. Da qui sorge l'istanza di poterne decifrare sia gli aspetti della sua singolare ipostasi all'interno del mistero trinitario sia del suo influsso lungo il dispiegarsi dell'economia salvifica. Dietro un'attenta analisi dei dati proposti dalla riflessione teologica, Lavatori ha composto una solida configurazione della persona dello Spirito Santo e della sua missione. I suoi studi intorno alla pneumatologia lo fanno uno degli autori più considerevoli e accreditati. Egli così giunge alla conclusione che non può sorgere e svilupparsi un autentico pensiero teologico se non si tiene conto della presenza operativa dello Spirito Santo, che va riscoperto e messo al posto fondamentale che gli spetta.

1. *Lo Spirito Santo e il suo mistero. Esperienza e teologia nel trattato "Sullo Spirito Santo" di Basilio*, LEV, Città del Vaticano 1986, pp. 187.

È uno studio approfondito sull'opera di San Basilio il Grande: *De Spiritu Sancto.* Basilio si è impegnato a mettere in evidenza la figura dello Spirito Santo nella sua molteplice e ricca vitalità. Ne deriva che lo Spirito

Santo costituisce la sorgente della santità e dell'amore che mai si dissecca, anche se numerosi sono coloro che vi attingono, poiché scaturisce dall'eterna e purissima sorgente divina.

In effetti Basilio sottolinea la funzione tipica dello Spirito Santo che consiste nel rapportare il Padre e il Figlio in una relazione di amore reciproco. Tale compimento Egli lo manifesta e svolge nell'economia della salvezza, dove imprime nell'essere umano lo slancio di amore del Figlio verso il Padre e di riflesso il flusso di amore del Padre verso il Figlio. Il teologo, secondo Basilio, dev'essere l'uomo spirituale che consente di entrare in questa conoscenza di amore della Trinità. Non ci può essere un vero teologo che non sia anche *pneumatikos*, cioè colui che non solo pensa ma si lascia avvolgere dall'amore che scaturisce dal Padre e dal Figlio per l'azione dello Spirito Santo. Si vede bene come il pensiero e la vita del teologo non possano essere privi dell'influsso sapiente e amorevole dello Spirito Santo, mostrando uno stretto legame tra scienza teologica e vita spirituale, tra fede ed esistenza concreta. Questo studio costituisce l'origine e la fonte da cui poi è scaturita in Lavatori la predilezione per l'approfondimento della pneumatologia.

2. *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, EDB, Bologna 1987.1998/ed. 2, pp. 324; trad. in lingua romena.

Si vuole conoscere e descrivere l'identità propria dello Spirito Santo quale terza Persona della Trinità. Nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa sono stati dati moltemplici simboli, come il fuoco, l'acqua, la colomba e il dono. Il libro presenta una simbologia tratta dall'esperienza commune dell'uomo, qualla di fare e di ricevere un dono tra due persone che si amano. Nel mistero trinitario lo Spirito Santo può essere raffigurato come il Dono-Persona del Padre e del Figlio, quale segno e attuazione della loro intima effusione di amore.

Sotto la simbologia del dono lo Spirito Santo assume una configurazione ipostatica molto interessante, che non si limita all'analogia agostiniana delle facoltà umane, ma mostra la concretezza di un soggetto che ha un suo ruolo specifico pur essendo il punto d'incontro d'amore tra le altre due persone della Trinità. Il pensiero originale sta proprio in questa ricerca rigorosa di identificazione concreta e personale dello Spirito Santo, che altrimenti rimane indeterminata in una pura astrazione generica. Da qui si comprende come nella storia della salvezza, la terza persona della Trinità

svolga il medesimo ruolo che ha all'interno del mistero eterno di amore tra Padre e Figlio. In tal senso Esso è la persona che consente anche all'uomo di inserirsi in questo rapport di amore tra Padre e Figlio.

Propriamente spetta allo Spirito Santo far conoscere la comunione che lega intimamente il Padre al Figlio e comunicarla anche nel cuore umano fin dal battesimo. Perciò il mistero trinitario va compreso alla luce dello Spirito Santo. Senza di lui il soggetto umano resta incapace di condividere l'amore del Padre e del Figlio, rimane cioè schiavo della carenza d'amore e di relazione sia con se stesso, sia con Dio e sia con gli altri. Dopo un'esposizione analitica sui testi biblici dell'AT e del NT, tenendo conto dello sviluppo della pneumatologia in oriente e in occidente, Lavatori ha evidenziato l'aspetto specifico dello Spirito Santo quale dono eterno e temporale del Padre e del Figlio. Egli ha esposto il pensiero dei Padri greci e latini più significativi, si è poi soffermato sui documenti conciliari fino al Concilio vaticano II, ha infine preso in esame gli autori medievali e contemporanei. Ci ha offerto la documentazione per una conferma sulla raffigurazione dello Spirito Santo quale Persona – Dono – Amore tra Padre e Figlio e di riflesso in tutta l'economia salvifica.

3. *Lo Spirito Santo: persona e missione*, EDB, Bologna 2011, pp. 270.

Il volume presenta, in modo chiaro ed essenziale, la dottrina sullo Spirito Santo. I vari aspetti teologici e pastorali legati al tema sono raccolti attorno a due aspetti fondamentali. Uno riguarda la Persona o l'identità propria che caratterizza lo Spirito Santo: la sua specificità personale (parte prima). Il secondo analizza le opere meravigliose che compie lo Spirito di Dio lungo la storia della salvezza fino ai nostri giorni, e oltre ancora, verso la parusia finale di Cristo, per decifrare la sua missione peculiare e insostituibile (parte seconda).

La specificità di questo studio consiste nel mettere in rilievo come lo Spirito Santo sia il regista e l'operatore silenzioso dell'economia salvifica, partendo propriamente dalla sua identità personale che lo contraddistingue dal Padre e dal Figlio. Si vede come il progetto originario del Padre, che manda l'Unigenito nel mondo, non può attuarsi senza l'intervento dello Spirito Santo; similmente la vita terrena e l'opera di Cristo sono sempre accompagnate, sorrette e guidate dallo stesso Spirito Santo, come anche la conclusione drammatica sul Golgota e la sua glorificazione. La vita stessa

della Chiesa, in cui Cristo continua a diffondere la salvezza del mondo, viene portata avanti propriamente dallo Spirito Santo che costituisce l'anima della comunità cristiana.

Similmente si deve dire per ogni singolo cristiano, il quale cresce e si sviluppa nella propria santificazione solo con la docilità alle movenze dello Spirito Santo. Il libro fa vedere come la pneumatologia formi il punto di legame tra tutte le altre discipline teologiche e ne mostra l'incidenza. Pur essendo il grande Sconosciuto, lo Spirito è l'operatore infaticabile della salvezza, dall'inizio fino al compimento.

III. Il mistero salvifico nella vita quotidiana: teologia viva

In virtù propriamente dello Spirito Santo, l'opera salvifica di Cristo si diffonde attraverso la Chiesa suo Corpo mistico. Perciò la pneumatologia si unisce alla cristologia per animare l'ecclesiologia. Da qui nasce la presente trilogia in cui il *mistero di Cristo*, studiato e creduto, viene vissuto concretamente *nella Chiesa* e nel cristiano attraverso *il dono dello Spirito Santo*.

La metodologia usata, in conformità al presente trittico teologico, è quella di una didattica utile anche a chi non è specialista in campo teologico, al fine di far conoscere e amare l'evento cristiano, liberandolo da quella noncuranza e ignoranza in cui è stato avvolto e colpito.

1. *Il mistero di Cristo. Itinerario di fede sulla figura e l'opera salvifica di Cristo*, EDB, Bologna 1988.1990/ed. 2, pp. 120.

Con questo piccolo volume, quale scrigno della figura di Gesù e della sua opera redentrice, viene esposto in maniera catechetica come il Cristo sia centro, sostegno, fine di tutta l'esistenza cristiana vista nella sua quotidianità. Esso è utile soprattuto in vista di coloro che devono svolgere la catechesi nelle parrocchie, in modo da avere pronto un materiale completo e insieme preciso, ma non dispersivo. Il materiale serve anche per coloro che desiderano un primo approccio alla figura di Cristo al fine di poter avere idee essenziali e ben determinate.

Il libro costituisce uno strumento idoneo a una seria ed efficace conoscenza iniziale di Gesù, per mostrare che la catechesi possiede una

consistenza valida se tratta del mistero centrale della fede che è il Cristo. Renzo Lavatori dunque fa calare la dottrina cristiana nella didattica salutare per il popolo santo di Dio. Per questo si può dire che è una teologia viva e inserita nella formazione di ogni buon cristiano.

2. *Il dono di Dio*, EDB, Bologna 1992.1997/ed. 2, pp. 230.

Per attualizzare in modo pieno e autentico il vero cristianesimo è necessario lasciarsi ricolmare dello Spirito Santo quale dono eterno di amore riversato sulle creature umane. Il libro ritorna a riflettere sullo Spirito Santo, in modo semplice e vivo. È una specie di compendio di pneumatologia, che contiene in sintesi una rappresentazione della persona dello Spirito Santo e della sua missione. Si passa in rassegna la storia della salvezza, dalle origini fino alla fine dei tempi, per sottolineare l'intervento costante ed efficace dello Spirito Santo. Insieme si fa vedere la sua singolare determinazione di essere la fonte dell'amore e della donazione sia all'interno del mistero trinitario sia nella vita della Chiesa e di ogni cristiano. Tutto viene esposto in maniera accessibile a ogni persona che intende entrare nella dimestichezza dello Spirito Santo senza dover affrontare studi specialistici.

3. *Voi sarete il mio popolo. La Chiesa alla luce del Vaticano II*, EDB, Bologna 1990.1991.2005/ed. 3, pp. 125.

Lo Spirito Santo amplifica la sua opera, in conformità alla redenzione di Cristo, Capo e Sposo, su tutti i membri che compongono il nuovo popolo di Dio. In tal modo la pneumatologia sfocia, passando attraverso l'antropologia, colta nella vita concreta del cristiano, alla ecclesiologia. Si nota lo stretto legame che intercorre tra questi tre misteri quale struttura essenziale per poter vivere il cristianesimo sia come vita rinnovata nel singolo credente sia comunitariamente nella Chiesa santa di Dio, Sposa di Cristo e suo Corpo mistico. Così l'ecclesiologia, vissuta nell'antropologia e irrorata dalla pneumatologia, si collega sostanzialmente alla cristologia per formare la pienezza della teologia.

Anche questo piccolo volume può essere adatto per far conoscere il mistero umano e divino della Chiesa a un pubblico più vasto degli studiosi, ma interessato a queste tematiche e che sente il bisogno di chiarirle e a sua volta poterle diffondere nel mondo. Lavatori è stato coadiuvato dal prof. Giacomo Campanile, docente di religione presso le scuole pubbliche.

IV. Angelologia e visione del mondo e dell'uomo

Gli angeli sono tornati oggi di moda a tutti i livelli e in tutte le forme. Tuttavia non sempre si riesce a determinare di essi la consistenza e la figura; non si capisce spesso se siano frutto di immaginazione o se corrispondano a esseri reali. D'altra parte vi è una tendenza a negarne l'esistenza come se l'angelo non avesse più senso per l'uomo emancipato dei nostri giorni; esso sarebbe un ritorno alle epoche primitive e oscurantiste oppure un residuo tipico dell'infantilismo.

Il trittico angelologico intende offrire alcuni tratti basilari, con chiaro riferimento alla dottrina e alla tradizione della Chiesa cattolica, per riscoprire e illustrare l'autentica figura dell'angelo ai nostri giorni. Infatti l'angelo apre uno sprazzo di speranza e di stimolo per rintracciare le strade del bene, del bello e del vero. Egli si manifesta come un punto di riferimento per una piena comprensione e valorizzazione dell'uomo, del mondo e di Dio. Senza di lui verrebbe meno qualcosa di essenziale nella composizione ordinata dell'universo in cui esistiamo, viviamo e ci muoviamo, con la negativa conseguenza di ritrovarci smarriti e travolti da un vortice di materialismo e relativismo generale. Il lavoro di Lavatori offre un'originale e inedita lettura dell'angelologia.

1. *Gli Angeli. Storia e pensiero*, Marietti, Genova 1991.2000.2001.2012/ed. 4, pp. 394; trad. in lingua romena.

Con questo volume, di vasto spessore teologico e storico, il pensiero s'inoltra nella realtà degli esseri angelici, quale elemento che compone la visione cristiana completa del mondo e dell'umanità. Questo aspetto è stato trascurato nel pensiero teologico contemporaneo e da qui si determina il suo significato per ricostruire una sana teologia della creazione e dell'opera redentrice. Infatti gli angeli, esseri puramente spirituali, sono creature che collegano il mondo divino a quello umano senza confusione e senza separazione ma con piena distinzione e collaborazione. Così è concesso di comprendere l'armonia globale di quanto esiste nell'universo nel legame tra cielo e terra.

Davanti alle obiezioni e alla negazione degli angeli nella cultura mondana di oggi, il volume prende in esame i dati biblici e le riflessioni della ricca tradizione cristiana, in cui autori di rilievo hanno messo in evidenza la figura e l'azione degli angeli. Sono citati anche gli scrittori nell'ambito culturale e filosofico fuori dal cristianesimo, mostrando come la presenza angelica sia stata sviluppata con interessanti rilievi al fine di una concezione integrale dell'universo. Ne risulta una panoramica ampia e consistente per avere una corretta considerazione delle potenze angeliche, senza perdersi dietro ad altre visioni distorte e contrarie alla rappresentazione reale dell'angelo. Insieme vengono date la giustificazione e la validità di una ripresa attuale del discorso angelico.

2. *Gli Angeli*, Enciclopedia del sapere (121), Newton Compton, Roma 1996, pp. 100.

Un agile volumetto, facente parte dell'enciclopedia universale Newton, che fa vedere in sintesi ma in modo preciso l'evolversi storico del pensiero cristiano intorno agli angeli, in raffronto anche con altre culture antiche, moderne e contemporanee, soffermandosi in specifico su alcuni autori più significativi.

La particolarità di questo studio è data dalla raccolta, alla fine dell'esposizione, di definizioni e descrizioni degli angeli contenute negli autori e nei documenti più importanti che sono stati analizzati. Questa raccolta può essere equiparata a un museo angelico, in cui si possono contemplare le visioni diverse ma simili sulla figura angelica, per avere un'interiore e gioiosa contemplazione di questi piacevoli e delicati "amici spirituali" dell'uomo.

3. *L'angelo, un fascio di luce sul mondo*, La Fontana di Siloe (Lindau), Torino 2014, pp. 397, trad. in lingua portoghese.

Non si tratta di una ripetizione di quanto già scritto nei volumi precedenti ma di un'amplificazione antropologica, cosmica e teologica sulla figura angelica. Il libro intende mostrare come la presenza degli angeli costituisca un elemento essenziale dell'universo creato, senza cui il mondo e l'umanità perdono una parte fondamentale, causando un vuoto nell'integralità del cosmo. In particolare si sottolinea come la figura angelica intervenga

costantemente nella storia umana dall'inizio, lungo il suo percorso prima di Cristo, soprattutto nell'evento cristologico e nel cammino della Chiesa fino al compimento escatologico. Ne risulta una visione suggestiva e luminosa intorno all'essere e all'agire degli spiriti celesti. Anche l'uomo, composto di anima e di corpo, acquista una perfetta concezione di sé tenendo conto dell'angelo. Emarginandolo dalla conoscenza di sé, il soggetto umano dà valore soprattutto all'elemento corporeo, valorizzandolo ed esaltandolo anche in modo eccessivo, sacrificando e quasi annullando la sua dimensione spirituale. Con gli angeli dunque, l'uomo torna ad essere quello che è, spirito incarnato, corporeo e spirituale.

La visione antropologica del nostro tempo, pur tra molte varianti, conosce essenzialmente due proposte dominanti: una che vede nell'uomo semplicemente un momento dello sviluppo biologico della natura; l'altra innalza l'uomo fino a ritenerlo dominatore incontrastato del mondo. Con la presenza dell'angelo l'uomo riscopre l'autentico volto di sé: essere debole per la pesantezza della materialità, ma audace per le doti dell'intellettualità. In questa conoscenza di sé sta il luogo preciso in cui emerge e si colloca un discorso sugli angeli, proprio per tener conto di ambedue gli aspetti che compongono l'essere umano e pertanto ritrovare un sano equilibrio tra anima e corpo.

V. La demonologia alla luce della teologia, cristologia e antropologia

La motivazione di studiare tale settore, in modo sapienziale e teologico, deriva dall'esigenza di approfondire e sviscerare il mondo demoniaco, orrendo e seducente insieme, per sapere se il diavolo e i demoni esistano realmente, quale sia la loro potenza e la sfera d'azione nel mondo e tra gli uomini. Il discorso è detto teologico, poiché si sviluppa dentro la prospettiva della fede cristiana per cogliere la verità su Satana secondo quanto è espresso nella rivelazione di Dio compiutasi in Cristo e per vedere come tale insegnamento sia stato accolto e interpretato dalla Chiesa lungo i secoli.

L'animo umano si trova in uno stato di conflittualità quando pensa al demonio: o è mosso da paura e terrore o dal disprezzo e dal rigetto.

Occorre il coraggio di vederlo in faccia, per cogliere di esso ciò che gli compete in proprio, non attribuirgli di più né di meno. Ciò è possibile solo alla luce folgorante di Cristo, espressa nelle sue parole e testimoniata dai suoi atti. Ecco lo scopo di questo studio: purificare le immaginazioni fantasiose sui demoni, ma contemporaneamente affermare la sua esistenza e la sua attività.

In definitiva si può dire paradossalmente che conoscendo la figura del diavolo, di fatto si penetra più a fondo nel mistero dell'essere umano e di quello divino, nello scandaglio della storia e delle molteplici sfaccettature ch'essa favorisce. Soprattutto si vede come l'evento redentore di Cristo costituisca il punto focale, davanti al quale Satana perde ogni sua consistenza, poiché il *mysterium amoris* vince e distrugge il *mysterium iniquitatis*.

1. *Satana un caso serio. Studio di demonologia cristiana*, EDB, Bologna 1996, pp. 476.

Accanto agli angeli rimasti fedeli a Dio, con questo volume si pone in evidenza la realtà di Satana quale angelo ribelle. Si scopre l'importanza e l'incidenza della colpa angelica sull'universo e sull'umanità. Tenendo conto delle posizioni contrastanti nell'epoca contemporanea tra chi nega l'esistenza del diavolo e chi invece la sostiene, si descrivono i dati biblici, culturali, della tradizione e del magistero della Chiesa, come anche di espressioni extra cristiane; si dimostra la reale esistenza di Satana. Il volume espone dettagliatamente lo sviluppo della demonologia nella storia, prima e dopo il cristianesimo, sottolineando, dal punto di vista teologico e antropologico, come si debba intendere tale azione demoniaca, quali siano i suoi effetti nefasti e come il maligno possa essere sconfitto dall'opera salvifica di Cristo. Studiando la demonologia, paradossalmente si vede il senso dell'essere divino, dell'essere umano e dell'azione redentrice fino alla sconfitta totale del diavolo.

2. *Il diavolo tra fede e ragione*, EDB, Bologna 2000.2007/ed. 2, pp. 196.

Il diavolo: una realtà discussa e complessa, confusa e sconcertante. Il libro propone uno studio agile e aggiornato, destinato a chi desideri scandagliare le profondità di questo mistero terrificante per illuminarlo alla luce della fede e della ragione. Il diavolo viene visto attraverso un cammino storico, dalle origini a oggi, e l'argomentazione del libro si aggira attorno a tre quesiti fondamentali: se il diavolo esiste, chi è e cosa fa. Da questa analisi

scaturisce il significato del titolo, in quanto la figura diabolica si fa l'origine concreta e reale dell'irruzione del male nel mondo. Senza la sua presenza, il male resta un enigma insondabile e insolubile, che causa molteplici e inquietanti domande nell'animo umano, non solo all'interno dei credenti ma anche in tutti gli esseri umani.

Perché il male nel mondo? Se Dio è infinitamente buono ed è il sommo bene, da dove ha origine il male che pur esiste e si diffonde nel mondo? Non può provenire dalla materia, come affermavano i platonici, né può venire da Dio stesso, che ha fatto ogni cosa buona come afferma la Bibbia, né si può ammettere un dualismo tra il Dio buono e il dio cattivo perché, due assoluti sono metafisicamente impossibili, né può scaturire dal solo essere umano, perché il male è più forte dell'uomo e se fosse stato l'uomo a causarlo, l'uomo stesso avrebbe potuto risolverlo. Invece il male resta un dato innegabile. Per cui non é valida la concezione "simbolica" dell'essere domoniaco, perché il solo simbolo non ha la consistenza di provocare il male. Resta dunque la concezione che il male ha fatto irruzione nel mondo in ragione della colpa angelica, aggravata dal peccato umano. Da qui il senso profondo dell'esistenza di Satana anche dal punto di vista razionale oltre che dai dati della fede, in quanto rende ragione dell'irruzione del male nel mondo.

3. *Antologia diabolica. Raccolta di testi sul diavolo nel primo millennio cristiano,* UTET, Torino 2007, pp. 704.

Si tratta di una galleria di esposizione ordinata di numerose raffigurazioni di un personaggio assai strano, fatte da autorevoli compositori. Una rassegna molto speciale, perché sono esposti quadri concernenti una figura o un tema fortemente enigmatico, composto più di dense ombre che di luce: il diavolo, la sua origine, la sua colpa, le sue caratteristiche, le sue prodezze, il suo modo sorprendente di comportarsi. Tutte cose queste non sono descritte astrattamente, avulse dalla realtà in cui vivamo, anzi sono in costante collegamento con il mondo terreno e quello divino, con le forze della natura e con la grazia salvifica di Cristo, con la vita personale e sociale, con gli impegni religiosi e con le manifestazioni mondane, con il dispiegamento di energie sulla terra e con risvolti paurosi verso orizzonti ultraterrestri, dove si apre l'abisso infernale o la luminosità paradisiaca.

Per entrare in questa galleria e verificare concretamente la figura diabolica è stato pensato e realizzato questo ampio studio, dove si possono leggere direttamente gli scritti antichi sia della Scrittura e della Tradizione cristiana sia degli apocrifi e della cultura giudaica. Con la trasposizione letterale degli scritti originali, accompagnati da un commento di contestualizzazione storica, culturale e teologica, il volume mostra come la configurazione e azione di Satana siano state viste e approfondite dagli autori più considerevoli dalle origini del cristianesimo fino al primo millennio. Ne risulta un provocatorio e lumeggiato ritratto del diavolo, delineato sotto molteplici aspetti, filosofico, psicologico, teologico, esistenziale e spirituale, che ne fanno intendere la complessità e il coinvolgimento soprattutto a livello antropologico. Vi soggiace una realtà intrisa di sconcerto e di fiducia, di sconfitta e di rivincita, sensibilmente drammatica e insieme vittoriosa. In fondo si tratta della perenne questione dell'insorgere del male e del suo possibile superamento. Si può intravedere con sorprendente visibilità come Satana possa diventare lo strumento per mezzo del quale si scoprono verità fondamentali circa l'essere divino, la personalità umana e la storia del mondo. La demonologia pertanto è collegata alla teologia e all'antropologia, in modo che solo dentro questi rapporti essa può essere giustamente e profondamente compresa. Non può restare appartata in se stessa, perché ciò provocherebbe una distorta concezione di Satana aumentandone il valore o negandone la consistenza.

Un lavoro del tutto nuovo per la completezza e la fedeltà dei dati raccolti e presentati in diretto dalle fonti, senza interpolazioni. Si può avere così una visione ampia e ben circostanziata, per ricavarne spunti di stupore, di curiosità, d'interesse e certamente di proficua riflessione.

VI. Puntualizzazioni su aspetti esistenziali della vita cristiana

Dopo aver meditato e approfondito gli elementi costitutivi del cristianesimo e della sua vitalità perenne, la riflessione di Lavatori si sofferma su alcuni aspetti particolari, nei quali si riscontra che il suo pensiero teologico si riversa esistenzialmente nella soggettività di coloro che assumono una particolare rilevanza in rapporto a Cristo, alla Chiesa e alla storia. Il primo soggetto analizzato è il sacerdote, quale pastore e guida e testimone presso il popolo santo di Dio; il secondo mette in rilievo le

caratteristiche dell'esperienza mistica di una Santa vissuta tra 1660-1727, che oggi torna di attualità: Veronica Giuliani; il terzo infine illustra le avverse potenze di ogni essere umano, il quale attraversa l'esistenza terrena senza perdere la fiducia e la certezza della vittoria finale del bene sul male. Tuttavia questi studi specifici sono tra loro collegati, in quanto ricongiunti nella centralità di Cristo, Signore della storia: il prete lo rappresenta nella sua persona quale *ipse Christus*; la mistica Veronica lo assimila fino a unirsi totalmente al suo sposo e signore Gesù crocifisso; ogni credente acquista la propria consistenza orientandosi totalmente a Cristo re e signore del regno di Dio, superando l'ostacolo delle tentazioni sataniche per conquistare la vita eterna.

1. *Mistero e identità del presbitero. "Ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo"*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2002, pp. 348.

Con quest'opera si offre un'eccellente sintesi della dottrina sul sacerdozio, solidamente fondata sulle fonti e con riferimento all'insegnamento degli ultimi Pontefici. Si affrontano, oltre i problemi dottrinali, molti problemi attuali più immediati e si mostra la via di una vita sacerdotale generosa e feconda. Cristologia, pneumatologia, ecclesiologia: sone le coordinate, lungo le quali Renzo Lavatori e con lui il suo discepolo e collaboratore padre Ruggero Poliero, esplora il mistero e l'identità del prete, esplicitando in che cosa l'uno e l'altra consistano: il prete è una sacramentale ripresentazione di Gesù Cristo. L'intero itinerario percorre alla scoperta dell'identità presbiterale che risulta degna della massima attenzione: dal sacerdozio di Cristo alla Chiesa comunità sacerdotale, dall'identità del prete alla sua ministerialità.

La figura sacerdotale non è vista in sé isolatamente, in modo autoreferenziale, ma viene incastonata vitalmente e costitutivamente nel complesso collegamento anzitutto a Cristo, unico, perfetto e sommo sacerdote, e di conseguenza al suo corpo mistico, la Chiesa, dove il prete nasce, vive e si matura, per poi porsi, una volta ricevuta l'ordinazione sacramentale, a servizio e alla cura della comunità, in conformità al supremo Pastore. Si delinea così un vincolo virtuoso ed efficace, che consente al presbitero di conservare e rafforzare la sua missione pastorale. La sua configurazione e attività acquistano una sacramentalità che lo rende segno vivente e visibile dell'amore che unisce Cristo alla Chiesa e la Chiesa a Cristo.

2. *Il patire e l'amare. L'ardore serafico di Veronica Giuliani*, Monastero S. Silvestro Abate, Fabriano (Ancona) 2013, pp. 195.

Strano ma vero che la figura di questa Santa così particolare eppure suggestiva sia oggi tornata di moda. Infatti sono stati pubblicati i suoi scritti in edizione critica e sono sorti numerosi commenti intorno alla sua esperienza mistica e alla sua profondità teologica e umana. È stato pubblicato anche un film documentario in cui viene tratteggiata la sua esistenza: *Il risveglio di un gigante. La storia di Santa Veronica Giuliani.* Esso ha avuto un vasto successo tra il popolo cristiano.

In questo libro Lavatori mette in chiara evidenza, con documentazioni tratte dagli scritti della Santa, l'originalità e il fascino che emanano da quanto la monaca cappuccina annota nel suo voluminoso diario. Le caratteristiche fondamentali sono queste: anzitutto si nota nella sua persona un sano equilibrio psichico e affettivo, con cui intraprende il cammino di santificazione nel desiderio di conformarsi in tutto a Cristo crocifisso. A tale scopo ella sopporta penitenze molto dolorose, che non sono espressioni di un masochismo malsano, bensì di una sana assimilazione a Cristo. Infatti la sua condotta è sempre guidata dal padre spirituale e quindi oggettivamente seria. Dentro questo contesto Gesù le offre alcune grazie e doni particolarmente significativi come le stigmate, la coronazione di spine e altre sofferenze simili a quelle della passione di Cristo. Il momento culminante è avvenuto con le sue nozze mistiche con Cristo. In quella circonstanza la Santa è stata totalmente immersa e trasfigurata nel suo Sposo amatissimo.

Proprio dalla sua esperienza Veronica Giuliani scopre la concezione che il patire non ha valore in se stesso, ma unicamente se viene vissuto nella donazione di amore allo Sposo. Da qui nasce la sua teoria che il dolore, vissuto con amore, diventa strumento di bene e di maturazione e di purificazione, cioè una pienezza di grazia. Questa idea puntualizza la straordinaria spiritualità che questa Santa ha vissuto, testimoniato e diffuso con il suo diario. Anche oggi la sua teoria e la sua pratica sono fonte di autentica esperienza cristiana della sofferenza che bussa nella vita di ogni essere umano. Dal punto di vista teologico si nota un meraviglioso legame tra antropologia, psicologia, spiritualità e mistica, intrecciate da un amore puro e passionale per Cristo che costituisce il centro e la motivazione di tutta la sua personalità.

3. *Satana, l'angelo del male*, La Fontana di Siloe (Lindau), Torino 2018 (in fase di pubblicazione).

Questo nuovo studio, pur riprendendo le tematiche precedenti, sottolinea maggiormente i vari aspetti che hanno designato il percorso storico della demonologia cristiana, rappresentando una specie di panoramica che abbraccia le linee con cui, di volta in volta, è stato raffigurato il demonio. Se ne ricavano gli elementi centrali del suo essere e pertanto diventa una precisazione sulla sua realtà.

Nel primo periodo dei Padri apostolici e apologisti, il discorso sui demoni è a sfondo *principalmente teologico*. Il loro sforzo sta nell'inserire la figura di Satana tra le creature di Dio, al di sotto della sfera divina e assolutamente non confuso con essa. Nel periodo successivo, II e III secolo, l'interesse si sposta verso la *prospettiva soteriologica* del piano divino. All'interno di questa visione si decrive la tentazione del serpente alle origini con il peccato dei progenitori, poi la sua azione contro il Verbo incarnato e la lotta di Cristo e la sua vittoria contro il maligno. I Padri del IV e V secolo si trovano a dover affrontare le questioni intorno al mistero di Cristo e dello Spirito Santo. Dentro lo studio *cristologico* e *pneumatologico* si snoda la riflessione demonologica, sottolineando la potenza e l'amore di Cristo. Satana ne esce notevolmente ridotto nel suo essere e nel suo potere.

Con il monachesimo del IV e V secolo la demonologia fa parte della visione concreta della vita spirituale nel cammino di perfezione. Nascono le analisi e le descrizioni delle insidie del diavolo, nelle loro molteplici e svariate forme, e del modo di superarle. Così la demonologia penetra nella *psicologia umana*. L'uomo diventa l'antagonista di Satana nella sua elevazione verso Dio. Con l'avvento della teologia medievale lo studio del diavolo s'inoltra nella *speculazione filosofica*, soffermandosi sul problema del male, sotto tutti i punti di vista fino al male morale collegato al peccato. Proprio nel peccato di Lucifero il medioevo ha visto una soluzione della questione assai complessa del male nel mondo.

Con questi dati Lavatori vuol mostrare che la demonologia cristiana non costituisce una ricerca a sé stante, ma si colloca nell'insieme delle verità che riguardano il mistero rivelato. Anzi, si può dire in certo senso, che la demonologia sia necessaria per una strutturata composizione teologica, sebbene non assurga mai al posto principale.

VII. Gesù il Signore: la persona – il sacramento – la parusia

Il discorso affronta alcuni temi precedenti, che vengono chiariti e tonalizzati con accenti nuovi e vibranti. Anzitutto la figura di Gesù viene scrutata negli atteggiamenti interiori del suo animo, da cui scaturisce la sua ricca personalità, viva e palpitante d'amore verso Dio e verso il prossimo; in secondo luogo viene ripreso il mistero del sacerdote, per essere anch'esso visto nell'essenzialità e bellezza della sua configurazione a Cristo e nel servizio alla Chiesa; infine lo sguardo si protrae al futuro, lanciandosi sulle considerazioni degli eventi escatologici al cui centro sta l'incontro interpersonale tra il Signore glorioso e i suoi discepoli.

1. *Gesù visto da vicino*, EDB, Bologna 2004, pp. 250.

Si tratta di un taglio particolare sulle fattezze di Gesù di Nazaret. Attraverso i racconti evangelici gradualmente emerge una raffigurazione viva e per certi versi inedita della sua personalità, sia da un punto di vista introspettivo attorno alla sua anima, sia nel suo modo originale di relazionarsi e donarsi a tutti coloro che per svariati motivi formavano l'oggetto della sua attenzione, della sua sensibilità e compassione, del suo zelo. Da ciò si capisce il senso di questo libro: presentare un Gesù visto da vicino, cioè analizzato dal di dentro del suo essere, risalendo dai comportamenti esterni al suo modo di porsi nei suoi sentimenti, affetti, del suo amore e dei suoi rimproveri. Un ritratto concretamente umano e insieme altamente raffinato dello Spirito divino.

Non è un'opera riservata agli specialisti, piuttosto un'esposizione chiara e meditativa, a sfondo biblico ed esistenziale, che consente a chiunque di accostarsi direttamente e personalmente a Gesù, per scoprirne i lati più nascosti e inaspettati, ma altrettanto affascinanti e suggestivi. Ne esce un quadro assai completo, in cui risplende e si fa stupendamente vicino il protagonista, il Verbo incarnato, che si rivela estremamente disponibile verso l'umanità. Questi tratti del suo animo sono raccolti nella fedeltà agli evangeli, letti in maniera attenta e scrutatrice.

2. *Il prete. Identità e missione. Squarcio sul suo mistero*, Casa Mariana Editrice, Frigento (Avellino) 2013, pp. 528.

Il sacerdozio ministeriale è un capolavoro della divina sapienza, composto di elementi umani e divini, inserito nell'economia salvifica e frutto dell'amore misericordioso del Padre, della missione redentrice del Figlio, dell'azione santificatrice dello Spirito Santo e dell'assistenza materna di Maria. Tutto il complesso progetto di salvezza cadrebbe nel vuoto se non ci fosse la persona del presbitero che ne consente la perenne efficacia sulla terra per tutti gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi. Egli è definito non solo *alter Christus* o *agens in persona Christi*, ma *ipse Christus*. Quest'ultima formula indica sia una certa fusione o identificazione a Cristo sia la personale distinzione da Lui. Il prete viene identificato a Cristo non a livello della propria persona, per sé insostituibile e incomunicabile, perché il prete è sempre soggetto umano, ma nell'assimilazione o conformazione mistica e sacramentale. Sotto questo punto di vista i due sono un solo soggetto, sia il presbitero sia Gesù stesso, ma ognuno permane nella propria sussistenza personale e irripetibile, nella propria identità individuale.

La frase allora risulta incisiva e profonda, ma insieme precisa e chiara. Incisiva, perché vuole sottolineare la sacramentale assimilazione di uno all'altro; precisa, perché intende far vedere la distinzione dell'uno dall'altro. Ne segue che ambedue, il prete e Cristo, sono totalmente coinvolti l'uno verso l'altro e l'uno nell'altro, ma non confusi l'uno con l'altro. Tale reciproca attrazione coinvolge contemporaneamente il Cristo, che si fa presente nel sacerdote, il presbitero, che si lascia avvolgere e assumere da Cristo, come due soggetti tra loro intimamente connessi quasi componendo un tutt'uno a livello sacramentale, restando però perfettamente distinti nella loro soggettività. Mirabile scambio di amore e di grazia! Sorprendente fusione di spirito! Rispettosa distinzione di persona! Un mistero d'insondabile splendore che andrebbe interiormente contemplato e vissuto. Questa è la tonalità con cui Lavatori ha voluto ritrarre il prete avvolto da questo incomparabile mistero, che d'altra parte rientra nel più ampio mistero dell'incontro di salvezza tra il Verbo incarnato e l'umanità peccatrice.

3. *Il Signore verrà nella gloria. L'escatologia alla luce del Vaticano II*, EDB, Bologna 2007, pp.233; trad. in lingua croata e romena.

Il volume nasce dai corsi di teologia e da conferenze al popolo di Dio; completo sui temi che riguardano gli eventi ultimi e la vita dopo la morte, per rispondere agli interrogativi fondamentali dell'uomo di oggi e di sempre: che sarà della nostra esistenza? Che valore ha per noi la vita odierna? Come andremo a finire? Che cos'è l'inferno e il paradiso? Perché esiste il purgatorio? Vi sarà una risurrezione dei nostri corpi e come essa avverrà? Perché la sofferenza, la morte e il male nel mondo? Che sorte hanno i nostri defunti? Dietro l'insegnamento del Concilio Vaticano II l'Autore offre sapienti e convincenti delucidazioni, che aprono orizzonti di luce e di impegno cristiano, mentre annunciano un messaggio di speranza gioiosa e responsabile, stimolando ciascuno a una perenne conversione del cuore.

Con quest'opera si può dire che il discorso teologico di Renzo Lavatori raggiunge il compimento, non solo perché tratta della fine ultima con la venuta di Cristo, ma perché in effetti il volume conclude un percorso lungo e complesso ma ricco di luce e di speranza. La sua concezione dell'escatologia si esprime in quel rapporto interpersonale tra Dio che si dona alla creatura umana e questa decide con la sua libertà di assecondare e accogliere il dono amorevole divino oppure di rifiutarlo in modo definitivo e totale. In fondo si tratta della conclusione di una storia d'amore tra i due soggetti, divino e umano, che si incontrano, si parlano, si donano ma con la possibilità di una drammatica rottura o di una ineffabile beatitudine di comunione eterna. In questo modo l'Autore raccoglie le sue riflessioni annodandole pur tenendole distinte: l'incontro tra Dio e l'uomo, che in Cristo raggiunge la profondità di una comunione paterna e filiale, si tramuta e si compie nell'abbraccio amoroso tra i due soggetti o l'estraneazione di uno dall'altro. Da qui sorge la responsabilità, che ogni persona umana deve affrontare, per una pienezza di felicità o di infelicità perenne. La peculiarità sta proprio nel mostrare come l'Amore costituisca il filo conduttore e l'anima di tutta la visione cristiana del mondo, della storia e dell'umanità. Niente si sottrae al suo calore rigenerante o bruciante.

VIII. L'uomo, il cristiano e la Chiesa dall'analisi di alcuni testi della Bibbia

Uno stadio di rilievo nel percorso teologico del prof. Don Lavatori è dovuto certamente alla sua attenta lettura, riflessione, attualizzazione e penetrazione nei testi biblici. Il suo pensiero si illumina della Parola divina quale luce più alta e veritiera di ogni espressione terrena e celeste. Si può dire che la sua teologia assuma un'ulteriore colorazione e un significato più saporoso in ragione che la Rivelazione biblica costituisce l'apice e la fonte vitale di ogni valido pensiero teologico. In ciò è stato coadiuvato dal discepolo e collega prof. Don Luciano Sole esperto in esegesi biblica.

1. *Qohelet. L'uomo dal cuore libero*, EDB, Bologna 1998.1999/ed. 2, pp. 142.

Lo studio su questo testo non è semplice resoconto delle numerose interpretazioni a esso conferite. Una lettura attenta e letterale del testo forma un ottimo materiale per mettere in evidenza le problematiche esistenziali, da cui ogni essere umano cerca le verità fondamentali del senso e del valore della vita e della morte. Le rifflessioni del Qohelet diventano luce che irradia orientamenti e prospettive molto proficue e sapienti anche sul nostro mondo contemporaneo. Proprio l'analisi testuale fa emergere il pensiero antropologico che vi soggiace e che coopera per una visione ampia e suggestiva dell'esistenza.

Il volume può essere letto con due finalità: una morale, per attingere agli orientamenti di vita contenuti nel testo; l'altra concettuale, per ripercorrere la storia dell'interpretazione del Qohelet e soprattuto ricavarne spunti di meditazione e di consolidamento della propria concezione dell'esisenza, una storia piena di interrogativi e di problemi alla cui soluzione il volume intende contribuire.

2. *Gesù Cristo venuto nella carne. Il criterio dell'identità cristiana secondo la I Lettera di Giovanni*, EDB, Bologna 1999, pp. 176.

La Prima Lettera di Giovanni possiede un fascino e una forza di attrazione particolari. La lettura meditata, che il volume riprende, è stata arricchita sotto due angolazioni diverse e complementari: l'esegesi biblica e

l'indagine intellettuale. I due momenti si compenetrano per produrre un'opera unica in cui l'analisi esegetica si completa nell'interpretazione teologica; a volte propone squarci di approfondimento, spesso indicazioni per la ricerca. Il suo contenuto principale sta nella centralità che nel testo occupa l'evento dell'incarnazione del Verbo di Dio. Questo fatto stabilisce il dato fondamentale da cui nessun pensatore cristiano può distaccarsi, assumendolo quale sorgente di prospettive e di elementi che arrichiscono la vita cristiana. Questa trova la sua radicale novità nella configurazione e compartecipazione all'essere e all'agire del Verbo Incarnato, offrendo una meravigliosa panoramica sulla formazione e costruzione di una comunità cristiana che viva in conformità al suo fondatore datore di vita, Cristo Gesù. Ai tempi dell'Apostolo la comunità subiva forti perdite di membri che seguivano falsi maestri i quali, pur ritenendosi discepoli di Cristo, di fatto si allontanavano dalla sua verità e diventavano causa di disorientamento e di divisioni tra i fedeli della comunità.

Lavatori con il suo collega intende riproporre alla Chiesa odierna quei medesimi orientamenti contenuti nella Lettera e tutt'ora validi e decisivi, in mezzo a conflittualità e turbamenti che si diffondono nell'odierno ambito ecclesiastico, procurando non lievi sconvolgimenti, apostasie, errori dottrinali e morali. Lo scopo centrale è quello di rinfrescare e ravvivare l'esistenza cristiana singola e comunitaria, riconducendole alla loro sorgente, Gesù Cristo venuto nella carne. Egli si fa il criterio unico e assoluto d'identità e la novità peculiare del cristianesimo, a contatto con l'attuale pluralità culturale e il dialogo interreligioso.

3. *Persecuzione e Chiesa negli Atti degli Apostoli*, EDB, Bologna 2003, pp. 202.

Dall'analisi del testo degli Atti degli Apostoli si ricavano alcune idee interessanti intorno alla realtà e natura della Chiesa in relazione alle opposizioni riscontrate da parte di istituzioni sia religiose sia politiche e sociali. Il libro giunge alla conclusione che la persecuzione contro la Chiesa, pur essendo un effetto di cause negative, tuttavia rientra nel progetto sapiente di Dio e diventa fonte di crescita interna ed esterna della Chiesa stessa. Si assiste a uno strano paradosso: quando la Chiesa è contrastata, di fatto essa si accresce e si sviluppa in modo sempre più profondo e vitale. La persecuzione mostra un dato fondamentale di tutto il percorso narrativo degli Atti e introduce un risvolto significativo al fine di mostrare le linee portanti della Chiesa.

Con questo studio si assiste a un'amplificazione dell'esistenza cristiana, non considerata soltanto in modo singolare, ma inserita vitalmente nella comunità cristiana appena nata e che si sta sviluppando. La tematica ecclesiologica sta al centro, ma insieme sono posti in rilievo gli elementi che, presi insieme, formano la storia, la crescita e la diffusione del cristianesimo. Luca fa capire che, al di sopra dello scorrere degli eventi, si profila la presenza sapiente ed efficiente del Signore, che fa da guida alla storia e alla Chiesa, in un mirabile intreccio di divino e di umano, di trascendenza e di fattualità. Si intravede quell'organismo misterioso che è la Chiesa di Cristo.

IX. La relazione interpersonale quale dato fondamentale del Vangelo

L'incontro di Gesù con le varie persone costituisce un impatto che assume aspetti diversi: alle volte conflittuali come anche sincronizzati, altre volte sorprendenti e ricchi di attesa, altre volte ancora amorevoli e portatori di vera comunione di amore e di conversione. Ciò si verifica puntualmente nei seguenti tre volumi che formano un trittico in cui si può ammirare la relazione tra persone diverse e collegate a Cristo, disponibile a entrare in comunione con ogni soggetto umano. Da qui il fascino del suo modo di porsi e di accogliere.

1. *Ritratti dal vangelo di Luca. Persone e relazioni*, EDB, Bologna 2001, pp. 295, trad. in lingua ucraina e romena.

Proseguendo nel percorso delle tre precedenti opere in cui l'analisi esegetica va a completarsi nell'interpretazione teologica, lo studio affronta sedici racconti propri del Vangelo di Luca. Non si tratta di un commento, piuttosto di una rigorosa attenzione al testo per cogliere alcuni tratti specifici del messaggio racchiuso in quei racconti e del proprio modo di narrarlo. I personaggi descritti sono posti in rilievo nella piena concretezza della loro realtà psichica, morale, sociale, in maniera da costruire una raffigurazione della loro fisionomia, come se li ritraesse dal vivo. Ne emergono molti elementi presenti nella vita di ciascun uomo, con una sorprendente pregnanza d'attualità. Nell'incontro con Gesù la persona non resta prigioniera

dell'individualismo o isolata in un vano autocompiaciamento o nel deprezzamento, a seconda dei casi, ma si ritrova inserita in varie situazioni esistenziali che la rapportano necessariamente ad altri, per essere con loro confrontata, non senza tensioni e contrasti, ma anche con meravigliose sintonie d'intenti e di affetti. Al centro, sempre, la figura di Gesù, che costituisce il perno attorno a cui tutto e tutti si muovono e prendono vita.

La relazionalità diventa un fatto di primaria importanza per la costruzione e la maturazione di un soggetto disponibile alla comunione. Antropologia e cristologia si incrociano per offrire un sostanzioso quadro di completezza, mostrando come il contatto personale con Gesù doni all'essere umano, colto nella sua integralità, un alto valore di comunicabilità e di scambio al fine di costruire persone aperte all'amore e alla verità salvifiche.

2. *Marco I. Interrogativi e sorprese su Gesù*, EDB, Bologna 2005, pp. 263.

Il Vangelo di Marco, il cui testo è presentato in una traduzione letterale, viene commentato in due momenti successivi che sono tra loro correlati e, presi insieme, formano un tutt'uno. In questo primo volume si mostra l'emergere di Gesù che suscita interrogativi e sorprese negli interlocutori di allora e che anche oggi nascono da un confronto franco, libero da preconcetti o precognizioni. Si tratta del costante problema intorno alla figura di Cristo e Marco, lo mostra con sfumature profonde e toccanti, quando si legge e si medita il suo vangelo, che risulta molto breve ma per nulla superficiale o esteriore. L'evangelista è capace di ritrarre la persona del Messia con diverse sfaccettature che a un primo acchito appaiono sorprendenti, perché da una parte Egli è autorevole con le sue parole e forte con i suoi gesti miracolosi, dall'altra è compassionevole e vicino a chi soffre e a chi ha bisogno di conforto. La domanda "ma chi è costui?" ritorna costantemente da parte della folla, dei discepoli e dei suoi nemici. La risposta non è data in maniera esplicita e totale, lasciando la sospensione nell'animo dei suoi contemporanei e degli uomini di ogni tempo. Pertanto il mistero cristologico viene esposto con la sfumatura di una ricerca per la risposta giusta e vera nei suoi confronti. Da qui la freschezza e la ricchezza di questo testo.

3. *Marco II. Sconcerto, sdegno e stupore davanti a Gesù*, EDB, Bologna 2009, pp. 363.

L'opera costituisce il compimento di un commentario in due parti al Vangelo di Marco. In questo secondo volume, col procedere dell'itinerario salvifico di Gesù, ci si trova nella parte più impegnativa in cui Gesù inizia il suo cammino verso Gerusalemme, per essere processato e condannato a morte. Dunque la prospettiva è l'evento finale dell'azione messianica di Gesù, descritta nella sua tragica fine in cui si attua il fallimento piuttosto che la glorificazione. Da qui nascono reazioni molto diverse tra i suoi interlocutori: sconcerto e sbandamento nei discepoli, sdegno e veemenza nei suoi nemici, stupore e luce in coloro che lo guardano e credono.

Marco sottolinea la difficoltà inerente al progetto sapiente del Padre nei confronti del Messia, che contrasta visibilmente con le attese e concezioni umane e terrene. In fondo viene rivelato il mistero della divina sapienza che dall'annientamento della morte si deve aprire l'animo nella fede alla vittoria sulla morte con l'evento della risurrezione. Di questa fede hanno bisogno soprattutto i suoi intimi che fino all'ultimo restano disorientati e desolati. La soteriologia marciana rimarca incisivamente la verità che solo attraverso la croce si raggiunge la vita piena ed eterna.

X. La divina Sapienza e il suo legame con l'uomo

Con questi studi intorno al Libro della Sapienza, Lavatori raggiunge un traguardo di rilievo, in quanto rivede, riflette di nuovo e assapora il mistero cristiano in una visione sapienziale, in cui si possono collegare le varie discipline teologiche secondo una meravigliosa coesione di rapporto per avere l'unità della fede nella molteplicità degli aspetti che la compongono. In tal modo si capisce la motivazione di queste ultime ricerche, di cui egli ha capito l'importanza nella vita odierna.

Da qui le sue considerazioni che il recupero di un atteggiamento sapienziale, in mezzo a un così vasto groviglio di sciocchezze e di superficialità ovunque diffuse, costituisca per l'essere umano non solo un riparo protettivo ma, più profondamente, uno sprone e un'incalzante sollecitazione di benefico effetto per sé e per gli altri. Le riflessioni antiche del libro della Sapienza suonano tonificanti anche oggi al fine di riscoprire le linee orientative per un

costruttivo vivere umano nella docilità alla Parola di Dio: portano infatti uno sprazzo di luce e di speranza, di risveglio e di rinnovamento.

1. *Empi e giusti: quale sorte? Lettura di Sapienza 1-6,* EDB, Bologna 2011, pp. 172.

Il tema mette in campo lo scontro tra due comportamenti: l'uno circoscritto dentro l'orizzonte mondano e materialista, sotto la regola assoluta dell'edonismo e della prepotenza a discapito dei più deboli; l'altro sottomesso alla Legge divina, nell'attesa dell'intervento del Signore, che va al di là della prospettiva di questa terra, dove invece avvengono soprusi e persecuzioni. A quale dei due atteggiamenti spetta la conquista e la ricompensa? Il testo biblico offre luminose considerazioni, che si adattano alle situazioni di ogni tempo. Lavatori fa vedere la significativa attualità di questi comportamenti, di cui tutti possiamo constatare l'avvenimento.

Certamente *l'aspetto antropologico* sta in primo piano, in quanto al centro di tutta la struttura si trova l'uomo, visto nella concretezza della sua realtà e verità, scoperto nella sua cattiveria o nella sua bontà. Altro elemento costante è la *componente teologica*, perché appare, sebbene non sempre esplicitamente, la presenza di Dio, della sua Sapienza e del suo Spirito, il suo modo di pensare e d'intervenire, la sua inappellabile giustizia accanto alla sua amorevole disponibilità e generosità nel contesto di tale cooperazione o scontro con l'uomo. Sono implicate altre componenti dell'umana esistenza come la natura, il mondo, la società, in una specie di coinvolgimento che può assumere forme conflittuali e drammaticamente devastatrici. In tal modo si scorge il legame tra presente e futuro, tra storia attuale e compimento finale, in quanto l'agire umano e divino si incontrano o si oppongono già da ora, ma avranno la piena realizzazione nella vita eterna. Il testo dunque suggerisce di non perdere di vista tale *dinamismo escatologico*.

2. *L'amai più della luce. Lettura di Sapienza 7–9,* EDB, Bologna 2013, pp. 184.

Il centro del libro della Sapienza, che sembra fare da ponte tra Antico e Nuovo Testamento poiché cronologicamente reputato l'ultimo scritto vetero-testamentario, è costituito da tre capitoli che sono insieme un elogio e una preghiere. Un linguaggio letterariamente ricco e studiato, ma anche profondamente soggettivo, mette in relievo la mirabile bellezza della Sapienza, raffigurata come una persona viva e interlocutrice, che dona a Salomone le

doti per renderlo capace di governare con giustizia a beneficio del popolo, lo arricchisce di una conoscenza enciclopedica per penetrare nei misteri dell'universo, lo istruisce di luci spirituali per edificare il tempio santo di Dio.

Il lungo brano preso in esame nel volume si muove tra due punti di riferimento: Dio e l'uomo. La visione teologica e la concezione antropologica si rapportano come due realtà tra loro inseparabili, che s'incontrano nella ricerca di una comunione. Questo legame, che sostiene l'intera tessitura del libro, dona una luce inconfondibile per riscoprire la natura dell'uomo. Questa natura non va vista isolatamente in un soggetivismo egoistico, ma si apre verso una prospettiva sociale e politica, che abbraccia l'intera esistenza umana e che garantisce una sana attitudine a sapere governare a beneficio del popolo e non solo per il proprio rendiconto. Dalla giusta visione antropologica, irrorata dalla Sapienza, si sfocia verso una retta e giusta conduzione del mondo culturale, religioso e familiare.

3. *Credenti e idolatri: per chi la salvezza?* (di prossima pubblicazione)

Da una parte la Sapienza è compagna attiva e fedele dell'uomo, come dimostrano le vicende dell'Esodo e i segni meravigliosi disseminati lungo la storia d'Israele. D'altra parte la riflessione si concentra lungamente sul fenomeno dell'idolatria, con un'analisi minuziosa delle sue varie forme, sulle quali viene emesso un giudizio di condanna irrimediabile. Tra questi due contrastanti comportamenti, il testo fa vedere la reazione di Dio, che usa la giustizia ma servendosi di atteggiamenti misericordiosi anche verso gli idolatri, affinché possano trovare la strada corretta della fede. Se ciò non accade, alla fine si compie il giudizio inappellabile della condanna.

Tali considerazioni, pur essendo state proposte in tempi antichi, possiedono una incisiva attualità. È quanto il commento di Lavatori e Sole vuole sottolineare. Naturalmente oggi si deve parlare di altre forme d'idolatria, che tuttavia sussistono anche dopo l'avvento del cristianesimo. Si tratta, in ultima analisi, di sostituire il primato assoluto del culto riservato all'unico vero Dio con una prostrazione totalitaria verso oggetti o persone o religioni, che schiavizzano l'animo umano e allontanano dal culto di latria dovuto al Signore Gesù Cristo. Si comprende così come sia veramente utile ritornare a riflettere su questi testi illuminanti e vigorosi per risvegliare la fede liberatrice e salutare, respingendo gli effetti deleteri e mortiferi dovuti a un'umanità che si lascia corrompere e trascinare verso culti idolatrici e malsani.

OPERUM SELECTIO. PROFILUL TEOLOGIC AL PĂRINTELUI RENZO LAVATORI PLECÂND DE LA BOGATA SA OPERĂ

Text îngrijit de Ioan Cristian RUS

O prezentare a scrierilor lui Renzo Lavatori trebuie realizată într-un mod sincronic și bine gândit, astfel încât să se înțeleagă modul în care s-a dezvoltat întreaga sa gândire, plecând de la publicațiile domniei sale. Se observă astfel cum un volum se leagă de alte scrieri formând un unic organism viu și compus din mai multe elemente legate între ele. Din analiza făcută s-a observat faptul cu nu este suficientă doar o înșiruire cronologică a operelor ci mai degrabă o clasificare în zece grupe, fiecare formată din trei volume. În acest mod se vede nu doar dezvoltarea, formarea și complexitatea gândirii sale teologice cât și o imagine de ansamblu bine fundamentată și profundă. De aici rezultă figura teologică cu o gândire proprie, consistentă și luminoasă.

I. De la misterul trinitar la misterul lui Cristos și al omului

Aspectul original este în a pune înaintea misterului uman pe cel divin, adică se pleacă de sus în jos, lucru ce ar putea să pară prea abstract sau spiritual. În schimb, plecând de la Dumnezeu, și ființa umană este înțeleasă și văzută în realitatea ei concretă. Este vorba, de fapt, de o alegere metodologică ce face parte din modul de gândire al întregului sistem teologic al

Părintelui Lavatori. De precizat faptul că acest lucru nu ia ceva din sensibilitatea antropologică, atât de bine răspândită în operele sale, ci mai degrabă oferă o forță vitală și o aprofundare mistagogică.

1. *Signore, mostraci il Padre. Il cristiano come figlio di Dio nello Spirito*, Ancora, Milano 1990.1999/ed. 2, pp. 150. [*Doamne arată-ne nouă pe Tatăl. Creștinul ca fiu al lui Dumnezeu în Spiritul Sfânt*].

Descoperirea lui Dumnezeu Tatăl în iubirea sa paternă și dimensiunea filială a creaturii umane sunt bazele acestei cărți de mici dimensiuni dar care oferă o lumină puternică deoarece atinge aspectele umane dintre cele mai fascinante și nobile care îl fac pe om să fie fiul celui Preaînalt în unire cu Fiul, Cuvântul întrupat. Este vorba de adevărul fundamental al creștinului, ce începe cu botezul, când omul se naște din Tatăl ca imagine a lui Cristos. Acest lucru este posibil prin lucrarea creatoare a Spiritului Sfânt, cel care este nu numai mijlocitorul Întrupării Cuvântului ci este și cel prin care ne naștem a doua oară ca fii ai lui Dumnezeu. Tatăl, prin mijlocirea Fiului prin Spiritul Sfânt, săvârșește această lucrare măreață a înțelepciunii, adică a omului ca fiu al lui Dumnezeu. Plecând de la teologia misterului trinitar la antropologia ca și moment al mântuirii, se urcă spre comuniunea trinitară încă de pe acest pământ până în veșnicie. Această cărticică poate fi considerată o sinteză a viziunii teologice a lui Renzo Lavatori.

2. *L'Unigenito dal Padre. Gesù nel suo mistero di "Figlio"*, EDB, Bologna 1983.1990.1999. 2003.2007/ed. 5, pp. 460; traducere în limba română: *Unul născut din Tatăl. Isus în misterul filiației Sale.*

Întruparea Fiului lui Dumnezeu îi permite omului să ajungă pe deplin fiu al lui Dumnezeu în unire cu Cristos. Cristologia și antropologia se unesc profund schimbând imaginea omului și a istoriei. Și în această operă, autorul dorește să sublinieze cu precizie că Întruparea Cuvântului nu este o filosofie abstractă sau ideologică, ci El este o persoană vie care iubește și care se întrupează în mod concret și deplin, împărtășind pe deplin natura umană, exceptând păcatul. De aceea, cunoașterea omului este introdusă și dezvoltată în întâlnirea personală cu Cristos, așa cum s-a întâmplat cu primii ucenici. Creștinul trebuie să aibă același comportament pentru a intra în comuniune de iubire și de viață cu El, care este Răscumpărătorul nostru. Fără acest

raport personal și concret, întruparea lui Cristos ar rămâne închisă în ceva abstract, filosofic sau cultural, lipsit de întâlnirea de dragoste de care omul are atâta nevoie. Doar din această cunoaștere reciprocă izvorește o credință deplină și puternică, plăcută și luminoasă. În mod contrar, credința ar rămâne prizoniera unei imaginații a omului. În această întâlnire, în schimb, sunt implicate facultățile umane, nu doar a intelectului ci și a voinței deoarece este vorba de o comuniune de adevăr și de iubire, însoțită de dorința concretă pentru Cristos.

Așa cum se observă din titlu, particularitatea acestei descrieri cristologice este dată de figura lui Isus ca Fiu, unic și irepetibil atât ca natură divină, ca fundament teologic, cât și ca natură umană, acea persoană care este și se manifestă continuu ca Fiu. De aceea cristologia trebuie citită în legătură cu misterul Sfintei Treimi, de unde își are de fapt originea, unde își găsește sprijinul și viața, dar și împlinirea. Acest lucru trebuie înțeles fie în fază descendentă, de la Tatăl către Fiul în Spiritul Sfânt, fie în fază ascendentă plecând de la întrupare și răscumpărare în Spiritul Sfânt și în preamărirea de-a dreapta Tatălui în ceruri.

3. *Dio e l'uomo un incontro di salvezza. Rivelazione e fede*, EDB, Bologna 1985.1987.1992.1996.1999.2003.2007/ed. 7, pp. 263; traducere în limba română: *Dumnezeu și omul.*

Întâlnirea dintre Dumnezeu Tatăl și omul - care este fiu - este legată printr-un dialog interpersonal, dintre Tatăl care vorbește și se revelează omului (*Revelație*, prima parte) și omul care se încrede și crede în Dumnezeu Tatăl (*Credință*, partea a doua).

Ceea ce creștinul trăiește poate fi asemănat cu o întâlnire de comuniune dintre Dumnezeu care se revelează a fi Tată, și omul care primește cuvântul și viața care îi sunt dăruite, devenind astfel un fiu iubit și răscumpărat. Cartea dorește să descrie această întâlnire răscumpărătoare, punând în lumină figura paternă a lui Dumnezeu care se dăruiește omului printr-o îmbrățișare de iubire și fericire.

Originalitatea lucrării constă în a vedea raportul dintre Dumnezeu și om ca o relație interpersonală, în care cei doi subiecți sunt prezentați în ceea ce este specific fiecăruia, astfel încât să se poată vedea că de fapt creștinismul trebuie să fie văzut ca un eveniment plin de viață, de iubire în dăruirea reciprocă din partea celor doi subiecți. Aspectul divin, dacă nu întâlnește

corespondența în subiectul uman, rămâne blocat în planul său de răscumpărare iar iubirea sa paternă cade într-un gol și dispare. Se poate spune deci că Dumnezeu are nevoie de om pentru realizarea operei sale răscumpărătoare. Pe e altă parte, dacă inițiativa divină nu pornește întâi și nu se dăruiește omului, persoana umană rămâne lipsită de bogăția iubirii și rămâne blocată și îngrădită de păcat. Și ea are deci nevoie de inițiativa divină pentru a-și recăpăta propria împlinire și noblețe. De aceea, acțiunea răscumpărătoare nu este nimic altceva decât unirea reciprocă dintre cel care iubește și cel care este iubit, adică între Dumnezeu și om, între cei care au nevoie unul de altul.

II. Pneumatologia – sufletul teologiei

Atenția autorului se oprește îndelung asupra Spiritului Sfânt, care este văzut în modul de a fi și de a gândi, așa cum El exprimă taina tainelor, prin forța sa nevăzută și ascunsă. Este totuși perfectul autor al creației, al răscumpărării și al împlinirii împărăției lui Dumnezeu la sfârșitul veacurilor. De aici izvorește modul prin care putem descifra atât aspectele sale particulare din cadrul Sfintei Treimi cât și activitatea sa atotprezentă în planul de mântuire. În spatele unei analize atente a gândirii teologice, Lavatori a realizat un portret al persoanei Spiritului Sfânt și al rolului acestuia. Cercetările sale în domeniul pneumatologiei l-au făcut pe Renzo Lavatori unul dintre cei mai cunoscuți și acreditați în acest domeniu. Preacucernicia sa ajunge la concluzia prin care susține că nu se poate naște și dezvolta o autentică gândire teologică dacă nu se ține cont de prezența vie a Spiritului Sfânt, care trebuie descoperit și așezat la locul lui.

1. *Lo Spirito Santo e il suo mistero. Esperienza e teologia nel trattato "Sullo Spirito Santo" di Basilio*, LEV, Città del Vaticano 1986, pp. 187 [*Spiritul Sfânt și misterul său. Experiență și teologie în tratatul "Despre Sfântul Spirit" al Sfântului Vasile*].

Prezenta lucrare este un studiu aprofundat asupra operei Sfântului Vasile cel Mare: *De Spiritu Sancto.* Sfântul Vasile a depus o muncă serioasă pentru a scoate în evidență figura Spiritului Sfânt în acțiunea sa bogată și multiplă. Concluzionează că Spiritul Sfânt constituie izvorul sfințeniei și al iubirii ce nu seacă niciodată chiar dacă mulți sunt cei care se adapă din el,

deoarece țâșnește din veșnica și preacurata fântână dumnezeiască. De fapt, Sfântul Vasile subliniază acțiunea specifică Spiritului Sfânt, care constă în a face legătura dintre Tatăl și Fiul printr-o comunicare de iubire reciprocă. Această misiune este îndeplinită de Spiritul Sfânt în planul de răscumpărare, imprimând în ființa umană un imbold de iubire ce există între Tatăl și Fiul. Teologul, în viziunea Sfântului Vasile, trebuie să fie omul spiritual ce consimte să intre în această cunoaștere a iubirii din Sfânta Treime. Nu poate exista un adevărat teolog care să nu fie și *pneumatikos*, adică acela care nu doar gândește ci se lasă cuprins de iubirea care izvorește din Tatăl și din Fiul prin acțiunea Spiritului Sfânt. Se vede clar cum gândirea și viața teologului nu pot să fie lipsite de influența înțeleaptă și iubitoare a Spiritului Sfânt, demonstrând o strânsă legătură între teologia ca știință și viața spirituală, între credință și existența concretă. Acest studiu constituie originea și izvorul de unde s-a născut în Renzo Lavatori înclinația pentru aprofundarea pneumatologiei.

2. *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, EDB, Bologna 1987.1998/ed. 2, pp. 324; traducere în limba română: *Spiritul Sfânt, darul Tatălui și al Fiului. Studiu asupra identității Spiritului Sfânt ca dar*.

Prin această operă se dorește descrierea și identitatea proprie Spiritului Sfânt ca a treia Persoană din Sfânta Treime. În Scriptură și în Tradiția Bisericii sunt oferite numeroase simboluri precum focul, apa, porumbelul și darul. Cartea prezintă o simbologie ce are la bază experiența omului, aceea de a primi un cadou, mai concret spus, o simbologie ce pleacă de la darurile ce se fac între persoanele care se iubesc. În taina Sfintei Treimi, Spiritul Sfânt poate fi reprezentat ca Darul Tatălui și al Fiului ca semn și dovadă a iubirii ce există între ei. În simbologia darului, Spiritul Sfânt dobândește o imagine ipostatică foarte interesantă, ce nu se limitează la analogia augustiniană a facultăților umane, ci se arată a fi un subiect concret care are rolul său specific de întâlnire dintre celelalte două persoane ale Sfintei Treimi. Gândirea sa originală stă tocmai în această căutare de a-l identifica pe Spiritul Sfânt în mod concret și personal, altminteri rămâne nedeterminat într-o abstracție generică. De aici se înțelege cum în planul de răscumpărare a Treia persoană a Sfintei Treimi desfășoară același rol pe care îl are în interiorul Sfintei Treimi, al misterului veșnic de iubire dintre Tatăl și

Fiul. Este tocmai rolul Spiritului Sfânt să facă cunoscută comuniunea care-l leagă în mod intim pe Tatăl de Fiu și să o reveleze inimii omului începând cu botezul. De aceea misterul Sfintei Treimi trebuie văzut în lumina Spiritului Sfânt. Fără El, omul rămâne incapabil să trăiască iubirea ce o are Tatăl pentru Fiul, rămâne sclavul lipsei iubirii și a comuniunii atât cu propria persoană, cu Dumnezeu cât și cu ceilalți. După o expunere analitică a textelor biblice din Vechiul și din Noul Testament, ținând cont de dezvoltarea pneumatologiei în Orient și Occident, Lavatori a scos în evidență aspectul specific Spiritului Sfânt, acela de dar veșnic al Tatălui și al Fiului. A prezentat gândirea Sfinților Părinți celor mai importanți, atât greci cât și latini, apoi s-a oprit asupra documentelor conciliare de până la Conciliul Vatican II, a luat în considerare scriitorii medievali și contemporani. Ne-a oferit o documentație asupra figurii Spiritului Sfânt ca Persoană-Dar-Iubire între Tatăl și Fiul în întreaga economie salvifică.

3. *Lo Spirito Santo: persona e missione*, EDB, Bologna 2011, pp. 270 [*Spiritul Sfânt: persoana și misiunea*].

Volumul prezintă, clar și esențial, doctrina asupra Spiritului Sfânt. Diferitele aspecte teologice și pastorale sunt grupate în jurul a două aspecte fundamentale. Unul, cu privire la Persoana sau identitatea specifică Spiritului Sfânt: specificitatea sa personală (prima parte). Al doilea analizează lucrările minunate ce le operează Spiritul lui Dumnezeu în cursul istoriei mântuirii până în zilele noastre, dar și pe cele care le săvârșește până la a doua venire a lui Cristos, pentru a vedea care este misiunea sa specifică și de neînlocuit (a doua parte).

Specificul acestei cărți constă în punerea în lumină a modului în care Spiritul Sfânt este atât autorul cât și operatorul tăcut al economiei salvifice, plecând de la identitatea lui ca persoană ce îl distinge de Tatăl și de Fiul. Se observă cum planul de început al Tatălui, ce-l trimite pe Fiul în lume, nu se poate realiza fără lucrarea Spiritului Sfânt; tot așa și viața pământească a lui Isus Cristos și activitatea lui sunt însoțite întotdeauna, susținute și conduse de Spiritul Sfânt, ca de altfel și sfârșitul tragic de pe Golgota și apoi preamărirea Lui.

Însăși viața Bisericii, unde Cristos continuă să mântuiască lumea, este dusă înainte de Spiritul Sfânt ce constituie sufletul comunității creștine. Tot așa se poate spune despre fiecare creștin, care crește și se sfințește doar dacă

ascultă șoaptele Spiritului Sfânt. Cartea arată cum pneumatologia formează punctul de legătură între toate celelalte discipline teologice și arată care este efectul asupra acestora. Deși Spiritul Sfânt rămâne marele Anonim, el este cel care lucrează neobosit la răscumpărarea universului, de la începutul lumii până la realizarea deplinătății acestei lumi.

III. Misterul răscumpărării în viața cotidiană: teologia vie

Datorită lucrării Spiritului Sfânt, opera răscumpărătoare a lui Cristos se răspândește prin intermediul Bisericii, Trupul său mistic. De aceea pneumatologia se unește cu cristologia pentru a însufleți ecleziologia. De aici se naște prezenta trilogie în care *misterul lui Cristos*, studiat și crezut, este trăit în mod concret *în Biserică* și în omul creștin prin intermediul *darului Spiritului Sfânt.*

Metodologia folosită, în conformitate cu această trilogie teologică, este cea a unei didactici utile chiar și pentru cel care nu este un specialist în domeniul teologiei, până la a-l ajuta să cunoască și să iubească faptul de a fi creștin, eliberându-l de acea ignoranță și neștiință în care a trăit până atunci.

1. *Il mistero di Cristo. Itinerario di fede sulla figura e l'opera salvifica di Cristo*, EDB, Bologna 1988.1990/ed. 2, pp. 120 [*Misterul lui Cristos. Itinerar de credință asupra figurii și a operei răscumpărătoare a lui Cristos*].

Cu acest mic volum, ce este o sinteză a figurii lui Isus și a lucrării sale răscumpărătoare, este expusă într-o manieră catehetică modalitatea prin care Cristos este centrul, sprijinul și împlinirea întregii existențe creștine văzută în cotidianitatea ei. Acest volum este necesar în special pentru cei care trebuie să țină ore de cateheză în parohie, în măsura în care are deja un material cuprinzător și clar. Materialul este de ajutor și celor care doresc o primă abordare asupra figurii lui Cristos, ca la finalul acesteia să poată avea idei de bază și foarte clare. Cartea constituie un instrument potrivit pentru o cunoaștere de început a figurii lui Isus Cristos, pentru a arăta că de fapt cateheza oferă o cunoaștere validă dacă vorbește despre centrul credinței care este Cristos. Renzo Lavatori, deci, explică doctrina creștină într-o manieră sănătoasă pentru poporul sfânt al lui Dumnezeu. De aceea se poate spune că este vorba de o teologie vie inclusă în formarea oricărui creștin.

2. *Il dono di Dio*, EDB, Bologna 1992.1997/ed. 2, pp. 230 [*Darul Tatălui*].

Pentru a actualiza pe deplin și în mod autentic viața creștină, trebuie să ne lăsăm umpluți de Spiritul Sfânt, care este darul de iubire revărsat peste oameni. Cartea se reîntoarce să reflecteze asupra Spiritului Sfânt într-un mod simplu și viu. E un fel de rezumat de pneumatologie, care conține în sinteză o descriere a persoanei Spiritului Sfânt și a misiunii sale. Se trece în evidență istoria răscumpărării, de la începuturile ei până la realizarea ei deplină, pentru a sublinia intervenția constantă și eficace a Spiritului Sfânt. În același timp se scoate în lumină rolul specific Spiritului Sfânt, acela de a fi izvor al iubirii și al dăruirii atât în cadrul Sfintei Treimi cât și în viața Bisericii și a fiecărui creștin. Totul este prezentat într-o manieră accesibilă oricăruia care dorește să se familiarizeze cu teologia asupra Spiritului Sfânt fără a trebui să studieze înainte lucrări de un anumit nivel de specialitate.

3. *Voi sarete il mio popolo. La Chiesa alla luce del Vaticano II*, EDB, Bologna 1990.1991.2005/ed. 3, pp. 125 [*Voi veți fi poporul meu. Biserica în lumina Conciliului Vatican II*].

Spiritul Sfânt își răsfrânge lucrarea sa, în conformitate cu opera răscumpărătoare a lui Cristos, Cap și Mire, asupra tuturor membrelor ce alcătuiesc noul popor al lui Dumnezeu. În acest fel pneumatologia se revarsă, trecând prin antropologie, în viața concretă a creștinului, în ecleziologie. Se observă strânsa legătură ce există între aceste trei mistere care formează o structură esențială pentru a putea trăi creștinește, atât ca o viață reînnoită a creștinului luat la singular cât și comunitar în Biserica Sfântă a lui Dumnezeu, Mireasa lui Cristos și Trupul său Mistic. Astfel ecleziologia trăită în antropologie și alimentată de pneumatologie se leagă substanțial de cristologie pentru a forma adevărata teologie.

Chiar și acest mic volum poate fi potrivit pentru cine dorește să facă cunoscut misterul uman și divin al Bisericii unui public mai larg dar interesat de aceste tematici și care simte nevoia de a și le clarifica la rândul său și apoi pentru a le răspândi și altora. Lavatori a fost sprijinit de Profesorul Giacomo Campanile, profesor de religie la școlile de stat.

IV. Angelologia teologică și viziunea asupra lumii și asupra omului

Discursul despre îngeri a reapărut azi în interesul multora și sub diferite forme. Cu toate acestea nu întotdeauna se reușește să se vorbească despre ei într-un mod corect; nu se înțelege de multe ori dacă îngerii sunt rezultatul imaginației sau sunt ființe adevărate. Pe de altă parte există o tendință de a nega existența lor ca și cum îngerul nu ar avea nici un rol pe lângă omul emancipat al zilelor noastre; îngerul ar însemna o reîntoarcere la epocile primitive și întunecate sau o rămășiță a unui infantilism.

Trilogia angelologică dorește să ofere anumite fragmente de bază, cu clară referință la doctrina și la tradiția Bisericii Catolice, pentru a descoperi și ilustra autentica figură a îngerului din zilele noastre. De fapt îngerul deschide o fărâmă de speranță și de stimul pentru a regăsi drumul spre bine, spre frumos și spre adevăr. El se manifestă ca un punct de referință pentru o bună înțelegere și valorificare a omului, a lumii și a lui Dumnezeu. Fără înger, ar lipsi ceva esențial din structura ordonată a universului în care existăm, în care trăim și ne mișcăm, cu nefasta consecință de a ne găsi pierduți și loviți de vârtejul materialismului și al relativismului general. Lucrarea lui Lavatori prezintă o lectură originală și inedită asupra angelologiei.

1. *Gli Angeli. Storia e pensiero*, Marietti, Genova 1991.2000.2001.20012/ed. 4, pp. 394; traducere în limba română: *Îngerii.*

Cu acest volum, de o vastă consistență teologică și istorică, gândirea autorului se fixează asupra realității îngerilor, pentru a oferi o viziune creștină de ansamblu asupra lumii și asupra umanității. Acest aspect a fost neglijat de gândirea teologică contemporană și de aici se naște dorința de a reconstrui o teologie sănătoasă asupra creației și asupra operei de răscumpărare. De fapt îngerii, ființe pur spirituale, sunt făpturile care leagă lumea divină de cea umană fără amestecare și fără separare ci printr-o deplină deosebire și colaborare. Astfel ne este îngăduit să înțelegem armonia generală care există în univers în legătura dintre cer și pământ. În fața obiecțiilor și a negării existenței îngerilor în cultura modernă de azi, volumul

analizează citatele biblice și studiile din bogata tradiție creștină, în care scriitorii cu o anumită autoritate au reliefat figura și rolul îngerilor. Sunt citați și autori din ambientul cultural și filosofic necreștin, demonstrând felul în care prezența angelică a fost dezvoltată cu interes pentru a înțelege la urmă întregul concept despre univers. Rezultă o imagine de ansamblu destul de consistentă pentru a ne da seama de puterile îngerești, fără a ne pierde în spatele unor concepții greșite și contrare unei adevărate reprezentări ale îngerului. Sunt oferite argumente pentru a relua cu seriozitate discursul despre îngeri.

2. *Gli Angeli*, Enciclopedia del sapere (121), Newton C., Roma 1996, pp. 100 [*Îngerii, Enciclopedia cunoașterii*].

Un volum vioi, dacă se poate spune așa, ce face parte din enciclopedia universală a lui Newton, ce arată în sinteză dar foarte clar evoluția gândirii creștine asupra îngerilor, făcând o comparație cu alte culturi antice, moderne și contemporane, oprindu-se în special asupra anumitor scriitori mai reprezentativi. Particularitatea acestei cercetări este oferită de adunarea de materiale ce conțin definiții sau descrieri despre îngeri a unor autori sau a unor documente mai importante care au fost analizate. Această antologie poate fi comparată cu un muzeu despre îngeri, unde se regăsesc diferitele moduri de a vedea îngerii pentru a ne face o imagine plăcută despre acești minunați și delicați "prieteni spirituali" ai omului.

3. *L'angelo, un fascio di luce sul mondo*, La Fontana Di Siloe (LINDAU), Torino 2014, pp. 397 [*Îngerul, o rază de lumină asupra lumii*].

Nu este vorba de o repetare a ceea ce s-a scris deja în volumele anterioare ci de o aprofundare antropologică, cosmică și teologică a figurii îngerului. Cartea dorește să arate cum prezența îngerilor constituie un element esențial al universului creat, fără de care lumea și întreaga umanitate pierd o parte fundamentală, deschizându-se în acest fel un gol în cosmos. În particular, se subliniază cum figura îngerului intervine constant în istoria umană încă de la început, în evenimentele premergătoare venirii lui Cristos în lume și în special în întruparea lui Isus și în drumul pe care Biserica îl face spre desăvârșirea escatologică. De aici rezultă o viziune sugestivă și luminoasă în jurul a tot ceea ce înseamnă îngerii și modul lor de a acționa.

Chiar și omul, compus din trup și suflet, dobândește o bună cunoaștere de sine ținând cont de existența acestor ființe cerești. Eliminând îngerul din propria conștiință, omul valorizează prea mult partea sa trupească, materială, exaltând-o excesiv, sacrificând și aproape negând dimensiunea lui spirituală. Datorită îngerilor, omul așadar se întoarce să fie ceea ce el este, trup și suflet, materie și spirit. Viziunea antropologică din zilele noastre, printre multe altele, cunoaște în principal două idei de bază: una ce vede în om doar un proces de evoluție biologică; alta ce îl exaltă pe om până la a-l crede stăpânul lumii. Cu ajutorul îngerului omul redescoperă adevărata sa imagine: aceea de a fi slab și vulnerabil din cauza materiei, dar în același timp îndrăzneț și măreț datorită capacităților sale intelectuale. Tocmai din această cunoaștere de sine se naște și se dezvoltă adevărata concepție despre îngeri, pentru a ține împreună cele două componente ale omului dar și pentru a regăsi un echilibru între trup și suflet.

V. Demonologia în lumina teologiei, cristologiei și antropologiei

Motivația de a studia acest domeniu al demonologiei, într-un mod inteligent și teologic, reiese din dorința de a aprofunda și a pătrunde în lumea diavolului, un lucru îngrozitor dar și atractiv în același timp, pentru a afla dacă diavolul și demonii există în realitate, care este puterea lor și sfera lor de acțiune în lume și printre oameni. Discursul este unul teologic, deoarece se dezvoltă într-o perspectivă a credinței creștine pentru a descoperi adevărul despre Satana așa cum este prezentat și descris în revelația lui Dumnezeu realizată prin Cristos și pentru a vedea cum această învățătură a fost primită și interpretată de Biserică de-a lungul timpului.

Sufletul omului se găsește într-o stare de conflictualitate atunci când se gândește la diavol: ori este cuprins de frică și teroare, ori de dispreț și de repulsie. Este nevoie de curaj pentru a-l privi în față, pentru a cerceta ce este el, nu ceea ce el se preface a fi mai mult sau mai puțin. Acest lucru este posibil doar în lumina strălucitoare a lui Cristos, dată de cuvintele și acțiunile Sale. Iată care este scopul acestui volum: de a ne purifica imaginația despre diavol, dar în același timp să descoperim ceea ce este el și modul lui de a acționa. În

definitiv se poate spune în mod paradoxal că prin cunoașterea a ceea ce este diavolul, de fapt se intră mai adânc în misterul omului și în misterul divin, în aprofundarea istoriei și a multiplelor ei fețe. Mai cu seamă se observă cum planul de răscumpărare al lui Cristos constituie punctul central, în fața căruia Satana își pierde orice consistență, deoarece *misterium amoris* învinge și distruge *misterium iniquitatis*.

1. *Satana un caso serio. Studio di demonologia cristiana*, EDB, Bologna 1996, pp. 476 [*Satana, privit în profunzime. Studiu de demonologie creștină*].

Ținând cont de îngerii rămași credincioși lui Dumnezeu, acest volum evidențiază realitatea Satanei ca înger răzvrătit. Se descoperă importanța și impactul păcatului îngerilor asupra universului și asupra omenirii. Considerând pozițiile contrastante din epoca contemporană, contrastele dintre cei care neagă existența diavolului și cei care susțin existența lui, sunt descrise fragmentele din Scriptură, sunt analizate texte din diferite culturi, din tradiția și din Magisteriul Bisericii, ca de altfel și din culturi necreștine; din toate acestea rezultă că Satana există cu adevărat. Acest volum descrie în detaliu modul în care s-a dezvoltat demonologia în decursul timpului, înainte și după creștinism, subliniind, din punct de vedere teologic și antropologic, cum trebuie să ne raportăm la acțiunea diavolului, care sunt efectele sale negative și cum cel rău poate fi învins prin opera de răscumpărare a lui Cristos. Studiind demonologia, în mod paradoxal se descoperă care este sensul ființei divine, al existenței omului și care este acțiunea de răscumpărare, până când diavolul va fi înfrânt pentru totdeauna.

2. *Il diavolo tra fede e ragione*, EDB, Bologna 2000.2007/ed. 2, pp. 196 [*Diavolul, între credință și rațiune*].

Diavolul: o realitate discutabilă și complexă, confuză și derutantă. Cartea propune un studiu viu și actual, destinat celor care doresc să aprofundeze acest mister înspăimântător pentru a-l clarifica în lumina credinței și a rațiunii. Diavolul este văzut de-a lungul veacurilor, de la origini până în prezent, iar argumentele acestei cărți se învârt în jurul a trei întrebări fundamentale: dacă există diavolul, cine este și ce face? Din această analiză se naște semnificația titlului cărții, întrucât figura diabolică își are originea concretă și adevărată în existența răului în lume. Fără prezența sa, răul rămâne o enigmă de nepătruns ce produce multe și neliniștite întrebări în

sufletul omului, nu doar în rândul creștinilor ci în toți oamenii. De ce există răul în lume? Dacă Dumnezeu este nemărginit de bun și este binele suprem, de unde își are originea răul care nu numai că există în lume dar se și răspândește? Nu poate să-și aibă originea în materie, așa cum susțineau platonicii, nici nu poate să-și aibă originea din Dumnezeu care a făcut toate lucrurile bune așa cum citim în Sfânta Scriptură, nici nu se poate accepta un dualism între Dumnezeul cel bun și dumnezeul cel rău, deoarece doi absoluți, desăvârșiți nu pot exista din punct de vedere metafizic, nici nu poate să-și aibă originea în om deoarece răul este mai puternic decât omul iar dacă ar fi fost creat de om atunci tocmai omul ar fi putut să-l distrugă. În schimb răul rămâne o existență ce nu se poate nega. Deci nu putem accepta ca validă concepția ”simbolică” a existenței diavolului, deoarece numai simbolul în sine nu poate provoca răul. Rămâne deci concepția că răul a ieșit în lume prin păcatul îngerilor, agravat de păcatul omului. De aici și sensul profund al existenței lui Satana din punctul de vedere al rațiunii, dincolo de ceea ce ne oferă credința, în măsura în care prezintă un argument rațional al nașterii răului în lume.

3. *Antologia diabolica. Raccolta di testi sul diavolo nel primo millennio cristiano,* UTET, Torino 2007, pp. 704 [*Culegere de texte despre diavol în primul mileniu creștin*].

Este vorba aici de o expunere ordonată a numeroase reprezentări despre un personaj foarte straniu, aduse de numeroși autori cu o certă autoritate. O analiză particulară, deoarece sunt prezentate imagini referitoare la o figură sau la o temă misterioasă, compusă din mai multe umbre decât lumini: diavolul, originea sa, păcatul său, caracteristicile sale, isprăvile și felul lui teribil și surprinzător de a se comporta. Toate aceste lucruri nu sunt descrise în mod abstract, rupte de realitatea în care trăim, ci din contră sunt într-o continuă legătură cu lumea pământească și cea cerească, cu forțele naturii și cu harul răscumpărător al lui Cristos, cu viața personală și socială, cu efortul nostru de a trăi ca și creștini, cu manifestările lumești, cu existența energiilor de pe planetă și cu implicațiile înspăimântătoare spre ceea ce înseamnă extraterestru, de unde se deschide abisul infernal sau o lumină paradisiacă. Pentru a intra în această galerie și pentru a observa în mod concret figura diabolică a fost gândit acest studiu amplu, unde se pot citi fragmente din Vechiul și Noul Testament, din Tradiția creștină, din scrierile apocrife și din cultura iudaică. Prin transpunerea literară a acestor scrieri originale, însoțite de un comentariu al contextului istoric, cultural și teologic,

volumul demonstrează cum figura și acțiunea lui Satana au fost văzute și aprofundate de mai mulți autori de marcă de la începutul creștinismului până la sfârșitul primului mileniu. Reiese un tablou provocator asupra diavolului, încadrat în mai multe aspecte, cum ar fi cel filozofic, psihologic, teologic, existențial și spiritual, care ne ajută să înțelegem complexitatea și implicarea în special la nivel antropologic a ceea ce înseamnă diavolul. Rezultă o realitate a diavolului îmbibată în nedumerire și încredere, în înfrângere și revanșă, ce pare dramatică și totodată victorioasă. De fapt este vorba despre veșnicele întrebări despre apariția diavolului și de felul în care îl putem evita. Se poate întrevedea printr-o surprinzătoare vizibilitate cum Satana poate deveni instrumentul prin care se descoperă anumite adevăruri fundamentale cu privire la existența divină, la personalitatea umană și la istoria lumii. Demonologia, prin urmare, este legată de teologie și de antropologie, în modul în care numai în aceste relații ea poate fi înțeleasă pe deplin. Demonologia nu poate să rămână de una singură deoarece astfel ar oferi o concepție falsă despre Satana, fie acordându-i o importanță prea mare, fie negând chiar și existența lui.

Este o lucrare cu totul nouă pentru a trage o concluzie asupra textelor prezentate direct de la sursă. Se poate forma astfel o imagine amplă și bine conturată, unde găsim elemente ce ne uimesc, ce ne atrag curiozitatea, interesul și cu siguranță o cercetare folositoare.

VI. Clarificări asupra aspectelor esențială din viața creștină

După ce am reflectat și aprofundat asupra elementelor ce stau la baza creștinismului și a valorilor ce țin de veșnicie, reflecția lui Lavatori se oprește asupra unor aspecte particulare, de unde se descoperă că de fapt gândirea sa teologică se revarsă în mod existențial asupra acelora care au un raport particular cu Cristos, cu Biserica și cu istoria. Primul subiect analizat este preotul, ca și păstor, conducător și mărturisitor al poporului sfânt al lui Dumnezeu; al doilea, pune în evidență experiența mistică a unei sfinte ce a trăit între anii 1660-1727, dar foarte cunoscută și în zilele noastre: Veronica Giuliani; al treilea ce ilustrează părțile negative ale persoanei umane, care trebuie să treacă prin probleme fără a-și pierde încrederea în victoria finală a binelui împotriva răului. Însă aceste studii specifice sunt legate între ele în măsura în care îl au în centru pe Cristos, Domnul istoriei: preotul îl reprezintă pe Cristos ca *ipse Christus;* Sfânta Veronica Giuliani se identifică

până la unirea perfectă cu mirele ei, Domnul Cristos răstignit; fiecare creștin își descoperă propria identitate mergând după Cristos, Regele și Domnul Împărăției lui Dumnezeu, depășind piedicile și ispitele diavolului pentru a intra în viața veșnică.

1. *Mistero e identità del presbitero. "Ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo"*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2002, pp. 348 [*Misterul și identitatea preotului*].

Prin această operă se oferă o sinteză excelentă asupra învățăturii despre preoție, bine fundamentată pe izvoare și trimiteri la textele ultimilor Pontifi. Se dezbat, dincolo de problemele doctrinale, multe aspecte de mare actualitate și se prezintă drumul către o viață preoțească plină de roade. Cristologia, pneumatologia, ecleziologia: sunt coordonatele pe care Renzo Lavatori împreună cu discipolul și colaboratorul său, Ruggero Poliero, le folosește pentru a intra în misterul și identitatea preotului, preotul fiind o reprezentare sacramentală a lui Isus Cristos. Întregul drum conduce la descoperirea identității sacerdotale ce se descoperă a fi într-adevăr demnă de o atenție maximă: de la preoția lui Cristos la Biserică, o comunitate sacerdotală, de la identitatea preotului la partea sa ministerială. Figura preotului nu este văzută în mod izolat ci legată de figura lui Cristos, unicul, deplinul și marele preot, legată în consecință și de trupul lui mistic, Biserica, unde preotul se naște, trăiește și se dezvoltă; preotul își pune în serviciul comunității hirotonirea sacramentală, în conformitate cu Păstorul Suprem. Se naște astfel o legătură eficientă ce-i oferă preotului prilejul să păstreze și să-și consolideze misiunea sa pastorală. Personalitatea și activitatea sa capătă o anumită sfințenie ce îl face să fie un semn viu și vizibil al iubirii ce îl unește pe Cristos de Biserica Sa și pe Biserică de Cristos.

2. *Il patire e l'amare. L'ardore serafico di Veronica Giuliani*, Monastero S. Silvestro Abate, Fabriano 2013, pp. 195 [*A suferi și a iubi. Ardoarea îngerească a Sfintei Veronica Giuliani*].

Paradoxal dar adevărat, figura acestei sfinte atât de particulare și totuși sugestivă este din nou la modă. De fapt, au fost publicate scrierile ei într-o ediție critică și au apărut numeroase comentarii cu privire la experiența mistică, teologică și umană. A fost realizat chiar și un film documentar unde este prezentată viața ei: *Il risveglio di un gigante. La storia di Santa Veronica Giuliani.* Acest film a avut un mare succes printre creștini.

În această carte Lavatori pune în lumină, cu clare documentații luate din Sfânta Scriptură, originalitatea și farmecul ce emană din ceea ce ea notează în voluminosul său jurnal. Trăsăturile fundamentale sunt acestea: înainte de toate se observă în personalitatea ei un sănătos echilibru psihic și afectiv, cu care ea își începe drumul către sfințenie în dorința de a se conforma cu totul lui Cristos răstignit. În acest scop ea suportă multe chinuri ce nu sunt o manifestare a vreunui fel de masochism, ci sunt expresii ale unirii ei cu Cristos. De fapt, comportamentul ei este întotdeauna supravegheat de părintele spiritual. În acest context, Isus îi trimite anumite haruri, în special stigmatele, încoronarea cu spini și alte suferințe asemănătoare cu cele ale lui Cristos. Momentul culminant a fost unirea ei mistică cu Mirele Cristos. În aceste împrejurări sfânta noastră a fost introdusă pe deplin în unitate cu Mirele ei preaiubit.

Din propria experiență, ea descoperă faptul că suferința nu are nici o valoare în sine ci numai dacă este trăită în iubirea către Mirele Cristos. De aici se naște concepția sa că durerea, trăită în iubire, devine un instrument al binelui, al maturizării și al purificării, cu alte cuvinte al desăvârșirii prin har. Această teorie de viață clarifică spiritualitatea extraordinară pe care a trăit-o, a mărturisit-o și a răspândit-o prin jurnalul său. Chiar și azi, această concepție a sa și felul ei de a se raporta la suferință sunt exemple ale experienței creștine cu privire la suferința ce bate la poarta fiecărui om. Din punct de vedere teologic se notează o frumoasă legătură între antropologie, psihologie, spiritualitate și mistică, bine unite printr-o iubire curată și profundă pentru Cristos ce constituie centrul și scopul întregii sale vieți.

3. *Satana, l'angelo del male*, ed. LINDAU, Torino 2018 [*Satana, îngerul răului*].

Această nouă cercetare, deși reia tematicile anterioare, subliniază în mare parte diferitele aspecte care au marcat dezvoltarea demonologiei creștine, oferind o imagine de ansamblu ce cuprinde anumite elemente care au reprezentat și indicat figura diavolului de-a lungul timpului. Am obținut informații de bază despre diavol și despre realitatea în care el există.

În prima perioadă a Părinților apostolici și apologeți tema legată de demoni a fost considerată a fi o *temă teologică*. Efortul lor este acela de a introduce figura lui Satana printre creaturile lui Dumnezeu, desigur sub sfera divină și nicidecum amestecată cu ea. În perioada următoare, secolele II-III, interesul se mută către *perspectiva soteriologică* a planului lui Dumnezeu. În

interiorul acestei viziuni se descrie ispita șarpelui de la început și păcatul strămoșilor noștri, apoi acțiunea sa împotriva Cuvântului întrupat și lupta lui Cristos și victoria împotriva răului. Sfinții Părinți din secolul IV și V sunt în poziția în care trebuiau să înfrunte problemele cu privire la persoana lui Cristos și a Spiritului Sfânt. Dincolo de analiza *cristologică* și *pneumatologică* se leagă studiul asupra demonologiei, subliniind atotputernicia lui Cristos și iubirea lui nemărginită. Satana este cu mult inferior lui Cristos. Odată cu monahismul secolului IV și V, demonologia face parte din ceea ce înseamnă drumul spiritual spre sfințenie. Se nasc analizele și descrierile despre ispitele nenumărate și felurite ale diavolului, dar și despre felul în care ele pot fi depășite. Astfel demonologia intră în *psihologia umană*. Omul devine dușmanul lui Satana în drumul său spre Dumnezeu. Odată cu teologia medievală, reflecția asupra diavolului se regăsește în *speculația filozofică*, oprindu-se asupra problemei răului din toate punctele de vedere până la a vorbi de răul moral legat de păcat. Chiar în păcatul lui Lucifer, Evul Mediu a văzut o rezolvare a delicatei probleme a răului din lume.

Prin aceste reflecții Lavatori dorește să arate că demonologia creștină nu constituie o cercetare de sine stătătoare, ci este în legătură cu celelalte realități ce privesc misterul revelat. Se poate spune, într-un anumit sens, că demonologia este necesară pentru o imagine teologică de ansamblu, chiar dacă niciodată nu-și va aroga o poziție principală.

VII. Isus Domnul: persoana – sacramentul – parusia

Discursul atinge anumite teme dezbătute anterior, ce acum sunt clarificate și privite din perspective noi și interesante. Înainte de toate, imaginea lui Cristos este analizată prin diferitele trăiri interioare, sufletești, de unde se naște personalitatea sa complexă, vie și vibrantă a iubirii pentru Dumnezeu și pentru aproapele; în al doilea rând, este reluat misterul asupra vieții preoțești, pentru a fi văzut și el în esența și frumusețea lui în conformitate cu imaginea lui Cristos în slujba Bisericii; în final privirea se îndreaptă spre viitor, lansându-se spre considerații ce privesc momentele escatologice în centrul cărora este întâlnirea interpersonală între Domnul Preamărit și urmașii Săi.

1. *Gesù visto da vicino*, EDB, Bologna 2004, pp. 250 [*Isus văzut de aproape*].

Este vorba aici de o analiză mai precisă asupra imaginilor lui Isus din Nazaret. Cu ajutorul fragmentelor evanghelice se descoperă treptat o imagine vie și într-un oarecare fel inedită asupra personalității lui Isus, atât din punct de vedere introspectiv cu privire la sufletul său, cât și în felul lui particular de a se relaționa și de a se dărui tuturor acelora care din diferite motive formau obiectul atenției sale, al sensibilității, al compasiunii și al zelului Său. De aici se înțelege care este scopul acestei cărți: acela de a-l prezenta pe Isus văzut de aproape, adică analizat din interiorul ființei lui, plecând de la comportamentul său exterior, de a intra în felul lui de a trăi, de a simți, de a iubi și de a dojeni. O imagine concret umană dar de un înalt rafinament al Spiritului Sfânt.

Nu este o carte rezervată doar celor inițiați în acest domeniu, ci este mai degrabă o expunere clară și meditativă, bazată pe Sfânta Scriptură, ce permite fiecăruia să se apropie în mod personal de Isus pentru a descoperi laturile cele mai tainice și neașteptate dar totodată fascinante și sugestive. Se creionează o imagine complexă de unde luminează și se identifică protagonistul, Cuvântul Întrupat, ce se arată a fi extrem de disponibil pentru umanitate. Aceste trăsături ale sufletului său sunt culese, cu fidelitate din evanghelii, și citite cu atenție și interpretate.

2. *Il prete. Identità e missione. Squarcio sul suo mistero*, Casa Mariana Editrice, Frigento (Av) 2013, pp. 528 [*Preotul. Identitate și misiune. O rază asupra misterului sacerdotal*].

Preoția ministerială este o capodoperă a divinei providențe, alcătuită din elemente umane și divine, introdusă în planul de mântuire, și este fructul iubirii milostive a lui Dumnezeu Tatăl, rodul misiunii răscumpărătoare a lui a Fiului și rezultatul acțiunii de sfințire a Spiritului Sfânt și al prezenței maternă a Fecioarei Maria. Întreaga acțiune a planului de răscumpărare ar cădea în gol dacă nu ar fi prezentă persoana preotului din toate timpurile și din orice loc al lumii. El este denumit ca *alter Christus* sau *agens in persona Christi*, dar *ipse Christus*. Această ultimă formulă indică atât o unire și identificare cu Cristos cât și deosebire personală de El. Preotul este identificat cu Cristos nu la nivel personal, în sine de neînlocuit, deoarece preotul este un om, ci prin asemănarea sau conformarea mistică și sacramentală cu Cristos. Din acest punct de vedere cei doi formează un singur subiect, atât

preotul cât și Isus însuși, dar fiecare rămâne în existența sa personală și irepetabilă, în propria lui identitate individuală.

Acest lucru este eficient, exactă și clară. Eficient, deoarece vrea să sublinieze asemănarea sacramentală dintre preot și Cristos; exact, deoarece intenționează să arate diferența dintre preot și Cristos, ei fiind persoane distincte. Rezultă că amândoi, preotul și Cristos, sunt pe deplin uniți unul cu altul și unul pentru altul, dar fără să se confunde unul cu altul. Această atracție reciprocă îi implică pe amândoi în același timp, pe Cristos, care se face prezent în preot, și pe preot care se lasă îmbrățișat și asumat de Cristos, ca doi subiecți uniți intim între ei, formând o unică realitate la nivel sacramental, rămânând însă pe deplin distincți în identitatea lor subiectivă. Un minunat schimb de iubire și de har! O surprinzătoare unire spirituală! Un mister de o strălucire nepătrunsă ce ar trebui contemplat și trăit. Acesta este tonul cu care Lavatori a dorit să prezinte figura preotului prins în acest minunat mister, ce de fapt se încadrează în misterul răscumpărător al întâlnirii Cuvântului întrupat cu umanitatea păcătoasă.

3. *Il Signore verrà nella gloria. L'escatologia alla luce del Vaticano II,* EDB, Bologna 2007, pp.233; traducere în limba română: *Domnul va veni cu mărire. Escatologia în lumina Conciliului Vatican II.*

Volumul își are punctul de plecare în cursurile de teologie și conferințele ținute de Profesorul Renzo Lavatori cu diferite ocazii; amplu pentru temele ce privesc evenimentele ultime și viața de după moarte, pentru a găsi răspunsuri la întrebările fundamentale ale omului de azi și din toate timpurile: Ce se va întâmpla cu noi? Ce valoare are pentru noi viața prezentă? Cum se va încheia această viață? Ce este iadul și raiul? De ce există purgatorul? Va fi o înviere a trupurilor noastre și cum se va întâmpla acest lucru? De ce există în lume răul, suferința și moartea? Ce se întâmplă cu cei care au murit? Pe lângă învățătura Conciliului Vatican II, autorul oferă explicații raționale și convingătoare, ce deschid noi orizonturi de lumină și de angajament în viața creștinească, în timp ce anunță un mesaj de speranță, de bucurie dar și de responsabilitate, încurajând pe fiecare în parte la o continuă convertire a inimii.

Cu această carte se poate spune că discursul teologic al lui Renzo Lavatori atinge un grad înalt de maturitate, nu doar pentru că atinge subiecte precum a doua și ultima venire a lui Cristos, ci pentru că volumul este rezultatul unui drum lung, complex și bogat în lumină și speranță. Ideile sale

asupra escatologiei sunt exprimate în acest raport interpersonal dintre Dumnezeu, care se dăruiește creaturii umane, și aceasta din urmă care decide în libertatea ei de a împărtăși și de a primi darul de dragoste al lui Dumnezeu, sau poate decide să-l refuze în mod total și definitiv. La urma urmei este vorba de realizarea și împlinirea unui iubiri între două persoane, umană și divină, care se întâlnesc, își vorbesc, se dăruiesc, existând însă atât posibilitatea unei rupturi dramatice cât și cea a unei comuniuni de fericire în viața veșnică. În acest fel autorul pune împreună reflecțiile sale, legându-le între ele, lăsându-le totodată și distincte una de alta: întâlnirea dintre Dumnezeu și om, întâlnire ce în Cristos ajunge la o comuniune profundă paternă și filială, se transformă și se împlinește în îmbrățișarea iubitoare dintre cei doi subiecți, sau îndepărtarea și înstrăinarea unuia față de celălalt. De aici apare responsabilitatea pe care fiecare om trebuie să o aibă pentru a intra în fericirea veșnică sau, dacă nu, în nefericirea veșnică. Particularitatea este tocmai aceea de a arăta cum autorul stabilește firul ce leagă centrul vieții creștine, de întreaga istorie a umanității. Nimic nu se poate sustrage de la căldura sa dătătoare de viață sau mistuitoare.

VIII. Omul, creștinul și Biserica din analiza unor texte din Scriptură

Un nivel înalt al parcursului teologic al Profesorului Lavatori se datorează, cu siguranță, unei lecturi atente, unei reflecții profunde și actuale a textelor din Sfânta Scriptură. Gândirea sa este luminată de Cuvântul lui Dumnezeu, ca cea mai puternică și adevărată lumină de pe pământ și din cer. Se poate spune că teologia sa își asumă un colorit și o semnificație consistentă datorită revelației biblice care este culmea și izvorul vital al oricărui raționament teologic. În toate acestea a fost ajutat de discipolul si colegul său, Profesorul Luciano Sole, doctor docent în teologie biblică.

1. *Qohelet. L'uomo dal cuore libero*, EDB, Bologna 1998.1999/ed. 2, pp. 142 [*Ecleziastul. Omul cu inima liberă.*]

Studiul asupra acestui text nu este un simplu raport sau rezumat al numeroaselor interpretări existente. O lectură atentă și literară a textului alcătuiesc un material perfect pentru a scoate în evidență tematicile esențiale

de la care orice ființă umană caută adevărurile fundamentale privitoare la sensul vieții și al morții. Reflecțiile lui Qohelet devin o lumină ce iradiază asupra orientărilor și perspectivelor folositoare și înțelepte chiar și pentru lumea modernă de azi. Tocmai această analiză a textelor dă naștere unei viziuni antropologice care ne ajută să avem o imagine amplă și sugestivă asupra propriei noastre existențe.

Volumul poate fi citit cu două scopuri: unul moral, pentru a ajunge la regulile de viață cuprinse în textul respectiv; altul conceptual, pentru a revedea modul în care au fost interpretate textele din Qohelet în decursul istoriei, dar mai ales pentru a găsi puncte de meditație și de aprofundare a propriei existențe, un drum presărat cu multe semne de întrebare și cu probleme la care această carte dorește să răspundă.

2. *Gesù Cristo venuto nella carne. Il criterio dell'identità cristiana secondo la I Lettera di Giovanni*, EDB, Bologna 1999, pp. 176 [*Isus Cristos întrupat. Criteriul identității creștine în Prima Scrisoare a lui Ioan*].

Prima Epistolă a lui Ioan are un farmec și o putere de atracție deosebite. O lectură meditată, pe care volumul o reia, a fost îmbogățită prin două perspective diferite și complementare: exegeza biblică și o cercetare la un nivel înalt. Aceste două perspective se unesc pentru a da naștere unei opere unice în care analiza exegetică se completează cu o interpretare teologică; uneori propune noi orizonturi de aprofundat și multe indicații pentru o adevărată cercetare. Conținutul principal al acestei cărți e dat de textele referitoare la întruparea Cuvântului lui Dumnezeu. Acest eveniment al Întrupării reprezintă partea fundamentală de care niciun gânditor creștin nu poate să uite; trebuie în schimb să-și asume această realitate pentru a-și înțelege propria viață de creștin și pentru a se îmbogăți mereu de darurile ce le oferă Isus prin întruparea sa. Acest lucru descoperă o noutate radicală în comuniunea cu Isus, Cuvântul Întrupat, oferind o minunată imagine asupra formării unei comunități creștine ce trăiește în conformitate cu fondatorul ei, Isus Cristos. În timpul Apostolului comunitatea trecea prin mari pierderi de membri datorită falșilor maeștri, care pretindeau a fi ucenici ai lui Cristos; de fapt îi îndepărta de adevărul Său și deveneau motiv de confuzie și diviziuni între membrii comunităților creștine.

Lavatori, împreună cu colegul său, dorește să repropună Bisericii actuale aceleași orientări conținute în această Scrisoare ce sunt și azi valide

și concludente, în mijlocul conflictelor și al tulburărilor ce se răspândesc în mediul ecleziastic, provocând apostazii, erori doctrinale și morale. Scopul principal este acela de a reîmprospăta și e reînvia identitatea creștină, atât la nivel personal cât și la nivelul comunității creștine, conducând-o la originea ei, la Isus Cristos venit la noi în trup. El este criteriul unic și absolut cu care trebuie să ne identificăm și El reprezintă noutatea distinctivă a creștinismului, în contact cu pluritatea culturală de azi și cu dialogul interreligios.

3. *Persecuzione e Chiesa negli Atti degli Apostoli*, EDB, Bologna 2003, pp. 202 [*Persecuție și Biserică în Faptele Apostolilor*].

Din analiza textului din Faptele Apostolilor descoperim anumite idei interesante legate de realitatea și natura Bisericii în relație cu opozițiile întâlnite din partea unor instituții religioase, politice sau sociale. Cartea ajunge la concluzia că persecuția împotriva Bisericii, deși reprezintă un lucru negativ, face parte din planul înțelept al lui Dumnezeu și devine sursă de creștere internă și externă a Bisericii. Se asistă la un paradox: atunci când Biserica este persecutată, atunci ea se dezvoltă și crește într-un mod cu totul deosebit.

Această carte descrie dezvoltarea existenței creștine primare, a unei comunități creștine de abia născute și care era în curs de dezvoltare. Tema centrală este una ecleziologică, dar sunt amintite și elemente ce puse împreună formează istoria dezvoltării și a răspândirii creștinismului. Evanghelistul Luca ne ajută să înțelegem că dincolo de scurgerea evenimentelor se prefigurează prezența înțeleaptă și eficace a Domnului, ce conduce istoria și Biserica, într-o minunată împletire dintre divin și uman, dintre transcendent și pământesc. Se poate întrevedea treptat acel organism plin de mister care este Biserica lui Cristos.

IX. Relația interpersonală ca element fundamental al Evangheliei

Întâlnirea lui Isus cu diferite persoane constituie un element ce asumă anumite aspecte: uneori conflicte, alteori soluții neașteptate sau momente pline de iubire ce conduc la convertire. Toate acestea se vor vedea cu exactitate în următoarele trei volume unde se pot admira relațiile dintre

diferitele persoane cu Cristos, dispus să intre în comuniune cu orice ființă umană. De aici și modul Său particular de a fi și de a-i atrage pe alții.

1. *Ritratti dal vangelo di Luca. Persone e relazioni*, EDB, Bologna 2001, pp. 295, traducere în limba română: *Secvențe din Evanghelia după Luca. Persoane și relații.*

Continuând drumul celor trei opere unde analiza exegetică este completată de o interpretare teologică, lucrarea abordează 16 fragmente din Evanghelia lui Luca. Nu este vorba doar de un comentariu, ci mai degrabă de o atenție mai sporită asupra textului pentru a culege anumite trăsături specifice mesajului și modului în care este prezentat. Personajele descrise sunt dezvăluite în realitatea lor concretă, psihică, morală și socială, pentru a ne forma o imagine vie asupra lor. De aici descoperim numeroase elemente prezente în viața fiecăruia dintre noi, cu un puternic si surprinzător mesaj de actualitate. Prin întâlnirea cu Isus persoana umană nu rămâne închisă în sine sau izolată într-o deșartă îngâmfare sau depreciere, în funcție de caz, ci se regăsește integrată în diferitele situații existențiale ce o pun în relație cu alții, pentru se confrunta cu alții, nu fără tensiuni sau conflicte, ci mai cu seamă într-o minunată armonie de intenții și sentimente. În centru este pusă întotdeauna persoana lui Isus, ce constituie punctul în jurul căruia toate se mișcă și iau viață.

Relaționarea devine astfel lucrul cel mai important pentru ca o persoană să se maturizeze și să devină capabilă să intre în relație cu ceilalți. Antropologia și cristologia se intersectează pentru a oferi o imagine complexă, demonstrând cum legătura personală cu Isus oferă ființei umane, luată în integritatea ei, un înalt nivel de comunicabilitate și de schimb, ca apoi să formeze persoane deschise la iubire și la realitățile răscumpărătoare.

2. *Marco I. Interrogativi e sorprese su Gesù*, EDB, Bologna 2005, pp. 263 [*Marcu I. Întrebări și surprize despre Isus*].

Evanghelia după Marcu, în care textul este prezentat într-o traducere literară, este interpretată în două momente succesive, unite între ele și care, luate împreună, formează un tot unitar. În acest prim volum se evidențiază modul în care apare Isus și provoacă tot felul de întrebări și nedumeriri în cei pe care îi întâlnește și care și azi se nasc în noi dacă ne eliberăm de

prejudecăți. Este vorba de veșnica problematică cu privire la Isus iar Marcu știe să prezinte totul cu lux de amănunte în evanghelia lui, care este ce-i drept destul de scurtă dar nici pe departe superficială sau formală. Evanghelistul este capabil să schițeze figura lui Mesia în diferitele situații care la o primă lectură ar apărea surprinzătoare, deoarece pe de o parte El este autoritar prin cuvânt și puternic în fapte prin minunile ce le săvârșea, însă pe de altă parte este plin de milostivire și apropiat celor care suferă și față de cei care au nevoie de mângâiere. Întrebarea: Dar cine este acesta? este o întrebare pe care mulțimea, ucenicii și dușmanii lui Isus o repetă mereu. Răspunsul nu este oferit într-un mod explicit sau deplin, lăsând în sufletul lor, dar și al nostru, un anumit suspans. Astfel, misterul cristologic este prezentat într-o nuanță ce trimite la nevoia unei cercetări pentru a descoperi răspunsul la o întrebare. De aici reiese prospețimea și bogăția acestui text.

3. *Marco II. Sconcerto, sdegno e stupore davanti a Gesù*, EDB, Bologna 2009, pp. 363 [*Marcu II. Nedumerire, indignare și uimire în fața lui Isus*].

Această operă prezintă completarea unui comentariu în două părți a Evangheliei după Marcu. În acest al doilea volum, parcurgând acest drum răscumpărător al lui Isus, ne găsim în partea cea mai grea în care Isus își începe drumul spre Ierusalim, pentru a fi judecat și condamnat la moarte. Prin urmare, aceste evenimente constituie momentul ultim al activității mesianice a lui Isus descris prin sfârșitul tragic, un sfârșit ce pare a fi mai degrabă un eșec decât o victorie. De aici apar multe reacții diferite din partea interlocutorilor lui Isus: nedumerire și confuzie din partea ucenicilor, dispreț și protest din partea adversarilor săi, uimire și lumină pentru cei care cred în El.

Marcu subliniază dificultatea oamenilor în a înțelege planul din veșnicie al Tatălui realizat de Mesia, plan care contrastează cu așteptările prea lumești ale acestora. În fond, este vorba despre revelarea misterului Înțelepciunii Divine care, prin distrugerea morții, îl ajută pe om să-și deschidă sufletul în fața credinței ce izvorăște din victoria vieții asupra morții prin înviere. De această credință au nevoie mai ales cei apropiați ai lui Isus care, până în ultimul moment, rămân pierduți și descurajați. Soteriologia lui Marcu evidențiază cu claritate faptul că doar prin cruce se ajunge la viața desăvârșită și veșnică.

X. Dumnezeiasca Înțelepciune și legătura ei cu omul

Prin aceste lucrări cu privire la Cartea Înțelepciunii, Lavatori atinge un obiectiv înalt, întrucât revizuiește, reflectează din nou și dă savoare misterului creștin printr-o viziune sapiențială, unde se pot face anumite legături între disciplinele teologice printr-un minunat schimb de idei, cu scopul de a avea o viziune unitară asupra credinței, în multiplele ei aspecte ce o compun. În acest fel se înțelege motivul acestor ultime cercetări, a căror utilitate actuală a înțeles-o autorul nostru, Renzo Lavatori. De aici pleacă îndemnurile sale conform cărora recuperarea elementului sapiențial, în mijlocul unui vast *mănunchi de prostii* și superficialități răspândite pretutindeni, trebuie să constituie pentru ființa umană nu doar un refugiu, ci mult mai mult, o motivație și un beneficiu atât pentru sine cât și pentru alții. Vechile învățături ale Cărții Înțelepciunii se arată a fi de folos și astăzi pentru a descoperi liniile orientative pentru a trăi bine împreună ascultând de Cuvântul lui Dumnezeu, aducând de fapt o scânteie de lumină și de speranță, de trezire și de reînnoire.

1. *Empi e giusti: quale sorte? Lettura di Sapienza 1-6*, EDB, Bologna 2011, pp.172 [*Răi și buni: ce soartă? Lectură din Cartea Înțelepciunii 1-6*].

Tema evidențiază conflictul dintre două comportamente: unul înscris în orizontul lumesc și materialist, ce stă sub regula absolută a hedonismului și a superiorității față de cei slabi; celălalt comportament, supus Legii dumnezeiești, în așteptarea intervenției Domnului, ce merge dincolo de așteptările acestei lumi pământești, unde sunt atâtea abuzuri și persecuții. Care comportament din cele două va învinge și va primi răsplata? Textul biblic oferă considerații luminoase care se potrivesc situațiilor din toate timpurile. Lavatori arată actualitatea acestor comportamente, de unde toți pot să constate ceea ce se întâmplă.

Cu siguranță *aspectul antropologic* este pus pe primul loc, întrucât în centru este pus omul, văzut în realitatea lui, descoperit în răutatea sau în bunătatea lui. Un alt element constant este *componenta teologică*, deoarece apare, deși nu întotdeauna în mod explicit, prezența lui Dumnezeu, a

Înțelepciunii sale și a Spiritului său, modul său de gândire și de a intra în lume, de a judeca în mod deplin și definitiv, dar și disponibilitatea sa iubitoare. Sunt implicate și alte componente cum ar fi natura, lumea, societatea, într-un fel de implicare ce poate să asume forme conflictuale și devastatoare. În acest fel se scurge legătura dintre prezent și viitor, între istoria prezentă și realizarea ei deplină, întrucât acțiunea umană și cea divină se întâlnesc sau se opun deja de acum, dar vor avea deplina lor realizare în viața veșnică. Textul deci sugerează faptul de a nu pierde din vedere *dinamismul escatologic*.

2. *L'amai più della luce. Lettura di Sapienza 7–9,* EDB Bologna 2013, pp.184 [*Am iubit-o mai mult decât lumina. Lectură a Cărții Înțelepciunii 7-9*].

Centrul Cărții Înțelepciunii, ce pare să facă o legătură între Vechiul și Noul Testament deoarece este considerat ultimul text veterotestamental, este format din trei capitole care sunt un elogiu și o rugăciune. Un limbaj literar bogat și aprofundat dar și foarte sugestiv, pune în relief minunata frumusețe a Înțelepciunii, prefigurată ca o ființă vie care se raportează la ceilalți și care îi dăruiește lui Solomon darurile necesare pentru a-l face capabil să guverneze cu dreptate în favoarea poporului, îl îmbogățește cu o cunoaștere enciclopedică pentru a intra în tainele universului, îl învăluie în lumini spirituale pentru a construi templul sfânt al lui Dumnezeu.

Textul lung analizat în acest volum se mișcă între două puncte de referință: Dumnezeu și omul. Viziunea teologică și conceptul antropologic se oglindesc ca două realități de nedespărțit, ce se întâlnesc în căutarea unei comuniuni. Această legătură, ce susține întreaga structură a cărții, oferă o lumină unică pentru a descoperi adevărata natură a omului. Această natură nu trebuie izolată într-un subiectivism egoist ci se deschide spre o perspectivă socială și politică ce îmbrățișează întreaga existență umană și garantează o atitudine sănătoasă în a guverna spre binele poporului, nu pentru interesele personale. Plecând de la o bună viziune antropologică, bine îmbibată de Înțelepciune, se merge spre o bună orânduire a lumii culturale, religioase și familiare.

3. *Credenti e idolatri: per chi la salvezza?* (în curs de publicare) [*Credincioși și idolatri: pentru cine este mântuirea?*].

Pe de o parte, Înțelepciunea este însoțitoarea activă și credincioasă omului, așa cum o arată evenimentele exodului și minunile presărate de-a lungul istoriei lui Israel. Pe de altă parte, reflecția se concentrează mult asupra fenomenului de idolatrie, printr-o analiză meticuloasă în diferitele ei forme, asupra căreia este dată o sentință de condamnare definitivă. Între aceste două componente contrastante textul arată care este reacția lui Dumnezeu, care se folosește de judecata însoțită de milostivire chiar și pentru cei care sunt idolatri, pentru ca și ei să găsească drumul spre adevărata credință, dar dacă acest lucru nu se întâmplă, la final judecata de condamnare va fi irevocabilă.

Aceste considerații, deși au fost propuse în timpurile de demult, sunt foarte actuale. Este ceea ce Lavatori și Sole vor să sublinieze. Sigur că astăzi trebuie să vorbim de alte forme de idolatrie, care există și după apariția creștinismului. Este vorba de dorința de a substitui primatul absolut al cultului rezervat unicului Dumnezeu adevărat cu o închinare totală în fața unor obiecte, persoane sau religii ce duc la sclavie sufletul omului și îndepărtează de adevăratul cult ce trebuie adus singurului Domn Isus Cristos. Se înțelege astfel cât este de necesar să ne reîntoarcem la a medita asupra acestor texte ce oferă lumină și putere, pentru a ne întări credința ce eliberează și dă sănătate, refuzând efectele nocive și otrăvitoare ale unei umanități care se lasă coruptă și târâtă de practici idolatre nesănătoase.

Iată câteva din considerațiile pe care eu, ca student al lui Renzo Lavatori și ca fiu spiritual, am reușit să le sintetizez aici plecând de la diferitele descrieri ale vastei și bogatei sale opere.

PARTICULARITÉS DE LA PENSÉE THÉOLOGIQUE DE RENZO LAVATORI

Alexandru BUZALIC

La rencontre avec Don Renzo Lavatori, et cela peut être confirmé par tous ceux qui le connaissaient personnellement le prêtre professeur, est une rencontre avec un homme clément, enseignant sympathique et doux qui a une connaissance approfondie des mystères de la croyance déjà approfondi, recherché et enseigné tout au long de sa vie. Son attitude reflète également la compréhension de la nature humaine, étant le résultat de l'expérience d'un homme qui cherche à approfondir le dynamisme de rapprocher de Dieu à travers la vie spirituelle et la compréhension critique du contenu de la croyance. Et chaque fois il a intervenu au cours ou conférences, la fiabilité et le professionnalisme du Prêtre Prof. Renzo Lavatori, le résultat de la recherche et d'expérience dans l'enseignement à l'Université pontificale Urbaniana à Rome, ont laissaient des marques.

Don Renzo Lavatori est l'un des théologiens italiens qui réunit dans son œuvre, harmonieusement, les thèmes « classiques » de l'enseignement théologique catholique et en particulier certaines lignes de recherche que lui approfondit dans une manière originale. Un des traits de son œuvre est le lien direct vers le magistère ecclésial présentant au lecteur des traites de théologie reposent sur des bases bibliques, passent à travers la littérature patristique et de l'histoire du dogme, pour exprimer leur propre vision et aspects originaux sous une forme systématique.

La traduction de quelques-unes des œuvres du prêtre professeur et de chercher la transposition du pensée de Don Renzo dans un expression appropriée du langage théologique, je peux dire que je le sens comme un de

mes professeurs qui a cristallisé la connaissance de dogmatique de la théologie, le contact avec la réflexion systématique proposée remplir une réflexion systématique et en renforçant pleinement la manière dont les connaissances spécialisées sont adaptées aux exigences de la didactique contemporaine. La chaîne entière sur laquelle est disposée la connaissance du monde visible et invisible créé par Dieu est présentée par la structure de l'exposition, puis, étape par étape, ligne par ligne, est divisée l'image complète de la Révélation divine, de la Tradition et le Magistère et la vie spirituelle comme couronnement de ce que l'homme « connaît » et « met en pratique » dans la perspective de la vie éternelle. Telle est l'œuvre du théologien et prêtre, homme de croyance, Don Renzo Lavatori, qui a consacré sa vie au service de la Parole de Dieu par le sacerdoce et la carrière de l'enseignement.

Je vais d'abord m'arrêter sur la « trilogie » dédiée à la Révélation sur Dieu : *Dieu et l'homme - Une rencontre salvatrice. Révélation et croyance,* puis l'alliance dédiée au Fils *: Un-né du Père. Jésus dans le mystère de sa filiation et de* pneumatologie *: l'Esprit Saint, le don du Père et du Fils. Étude sur l'identité du Saint-Esprit en don*, pour passer en revue l'eschatologie qui transparaît dans ces travaux, ainsi que la vision de l'enseignant prêtre sur le monde invisible à travers l'angélologie et la démonologie.

1. De la théologie fondamentale à Dieu : Dieu et l'Homme - Une rencontre salvatrice. Révélation et croyance

L'essence de la théologie fondamentale s'articule autour des deux piliers qui soutiennent le phénomène chrétien : la *Révélation et la Croyance*. L'apologétique stérile, qui caractérisait la position de la « forteresse assiégée » du christianisme du XIXe et du début du XXe siècle, a été remplacée par une théologie dynamique fondamentale en dialogue avec la culture contemporaine, une « réflexion objective sur la *Révélation* et *Croyance* »[1].

Etant une «discipline du dialogue et de frontière», la théologie fondamentale est appelée à assumer méthodologiquement une analyse historico-critique complexe, à observer la convergence des résultats de

[1] FRANCESCO LAMBIASI, *Teologie fundamentală. Revelația*, Editura Presa Bună, Iași 1994, 17.

recherche de toutes les disciplines socio-humaines sur une question donnée, à interpréter texte théologique révélé, conformément aux vérités démontrées par chaque direction d'analyse.[2] La théologie fondamentale vise à atteindre les principales questions existentielles de l'homme, mais aussi à la question de la relation Homme-Dieu.[3]

La théologie fondamentale dans la présente ouverture est une discipline relativement nouvelle et connaît différentes nuances, selon les sensibilités et les traditions des différentes écoles théologiques dans lesquelles elle se développe. Dans l'environnement catholique, cela reflète tout d'abord la position magistrale du Concile œcuménique Vatican II, mais aussi la nécessité d'adapter le message théologique au contexte culturel contemporain. Parmi les traités de théologie fondamentale et les publications consacrées aux questions de Révélation et de Croyance, est met en surbrillance la position de Renzo Lavatori.

La révélation est « le don personnel de Dieu fait à l'homme ».[4] Tel est le message des religions monothéistes, unique dans l'histoire des religions, qui nous présente l'initiative divine de se auto communiquer métaphysiquement par la création et de maintien ce monde dans la subsistance, donnant un sens à l'histoire en donnant à l'homme le salut et la signification eschatologique. Le christianisme identifie la « Parole de Dieu » comme une révélation trinitaire, une relation interpersonnelle, le salut et le « lieu théologique » de la communion, pour devenir l'histoire du salut à travers la complexité des événements qui marquent l'Histoire.[5]

Ces aspects soulignées par Don Renzo sont complétées par la présentation de la Constitution conciliaire *Dei Verbum* qui « norme » le cadre dans lequel la Révélation Chrétienne est comprise aujourd'hui, en préservant l'orthodoxie doctrinale et en actualisant le langage culturel contemporain.[6] C'est aussi la logique de présenter les étapes de la Révélation, en commençant par l'Ancien Testament et en terminant par la plénitude de la Révélation « en » Jésus-Christ.

---

[2] ALEXANDRU BUZALIC, *Teologia transcendantală. Prospectivă în gândirea lui Karl Rahner*, Editura Logos '94, Oradea 2003, 203-205.

[3] *Formation théologique des futures prêtres*, ed. Sacra Congregatio pro Institutione Catholica, Roma, 1976, n. 109-110.

[4] RENZO LAVATORI, *Dumnezeu și Omul – O întâlnire mântuitoare. Revelație și credință [Dieux et l'homme – Une rencontre libérateur. Révélation et croyance]*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2009, 19.

[5] *Ibid.*, 26-49.

[6] *Ibid.*, 54-58.

La vision de Renzo Lavatori de « Révélation par la création », est particulièrement intéressante, et part de l'analyse exégétique et théologique du texte de Romains 1, 18-23. Ce sont les fondements bibliques de la cata phase, la création étant imprégnée par les signes du Créateur qui peuvent être « lus » par l'homme[7], mais même si l'homme est capable de Dieu, l'approche d'un Absolu seulement par une métaphysique comme théologie naturelle ou par « la lumière naturelle de la raison » ne suffit pas, parce qu'il faut savoir la croyance.[8]

Voici la position du Magistère, qui propose à travers des Constitutions dogmatiques de Vatican I et II une vue pertinente qui évite à la fois le rationalisme stérile et l'esprit de la Révélation divine et radicale, fanatique et intégriste.[9] La présentation des principaux jalons de l'histoire des dogmes et l'analyse des différentes positions thomistes, modernes et contemporaines sont un argument pour comprendre la consolidation de ces positions.

La deuxième partie de ce travail nous présente la vision théologique de la croyance dans la formulation de Renzo Lavatori. La croyance est la réponse libre, de l'amour, que l'homme donne à l'initiative divine. C'est un dialogue, une relation complexe impliquant les potentiels cognitifs-volitifs de l'homme et l'introduit dans un dynamisme vertical de l'auto-transfert de la condition historique, limité par l'état créatif que l'individu partage avec tous les êtres contingents. La croyance est une adhésion personnelle qui part de la confiance en Soi qui se révèle[10] et dans le même temps est un dialogue qui donne l'aspect du dynamisme de la vie de croyance dans l'intégralité de la phénoménologie humaine.[11]

Lavatori, dans une systématisation didactique et systématique nécessaire, nous présente « la croyance à la lumière du Nouveau Testament » avec ses attributs de confession – *martyria* et *omologhia*, écoute – *hypakoi*, connaissance – *gnosis* et dans la complexité de la manifestation de la croyance en Christ. La présentation de la « dimension critique de la foi » est intéressante, l'auteur du document abordant, entre autres, la question des « moments difficiles de la vie de croyance",[12] de la « perte de foi » généralisée dans l'espace

[7] *Ibid*., 119-121.
[8] *Ibid*., 119-121.
[9] *Ibid*., 127.
[10] *Ibid*., 177.
[11] *Ibid*., 186-210.
[12] *Ibid*., 273-280.

culturel contemporain au dynamisme de la vie ascendante conduisant à une « maturation de la croyance ».

Mais même si chaque individu est le protagoniste de sa vie intérieure, le mot « je crois » est toujours prononcé « ensemble » et devient un acte ecclésial. D'où la « dimension communautaire de la croyance »[13] que Don Renzo l'expose soulignant l'importance de la Tradition et des traditions ecclésiales, ainsi que le Trésor de la croyance que l'Eglise du Christ conserve dans son unité et sa diversité légitimes, ancrées dans l'apostolicité et les distinctions dans les nuances de l'histoire.

Les résultats révèlent la sensibilité de l'auteur et l'humiliation du théologien qu'il est face à « des expressions inappropriées et limitées »[14] par lequel il cherche à englober une vérité absolue. D'où la nécessité impérative d'accepter le pluralisme des manières de s'approcher de Dieu, mais surtout que l'homme a besoin d'une volonté totale pour recevoir la Parole de Dieu, un acte cognitif et en même temps l'amour. Comme l'admet Don Renzo: *alors commence une relation de communion mutuelle et de confiance entre l'homme et Dieu, qui fait de l'homme un être plein de vérité et d'amour, c'est-à-dire l'homme nouveau libre et conscient de soi, ouvert à la communion et au ministère de l'autre...*[15]

2. Jésus dans le mystère de sa filiation

Le deuxième livre de la « trilogie » sur Dieu est évidemment dédié à la christologie. Un grand trait de la théologie dogmatique, *l'Un-né du Père. Jésus dans le mystère de sa filiation* révèle du titre l'aspect originel du développement de la recherche théologique, à savoir l'aspect de la filiation divine du Fils dans sa dimension trinitaire et le Fils de Dieu incarné dans l'histoire de Marie la Vierge en Jésus-Christ.

Même à partir de l'introduction générale de l'auteur, on distingue nettement la connaissance rationnelle, soumise aux rigueurs des méthodologies scientifiques et la connaissance de la foi que l'homme, après avoir connu les profondeurs qu'il peut examiner avec les « yeux de l'esprit »,

---

[13] *Ibid*., 281.
[14] *Ibid*., 327.
[15] *Ibid*., 327.

l'explore par une véritable « connaissance du cœur » donc le rôle de la théologie universitaire doit être « de savoir aimer ».[16] Don Renzo arrête, selon ses témoins présentant la méthode de travail et le contenu du travail, sur le rapport, interpersonnel sur les interrogatoires et les réponses idiomatiques entre le croyant et Jésus, à mettre l'accent sur la double nature de l'unité et les lignées de Jésus-Christ, vrai homme et vrai Dieu, fils de l'homme et notre frère à l'humanité dans la dimension de son historicité et le Fils de Dieu de l'éternité à la dimension de la nature divine.

La première partie du traité de christologie s'arrête sur les aspects anthropologiques et, on peut dire sans se tromper, sur la psychologie de la religion et le dynamisme de la vie spirituelle. Donc nous propose un examen des « rencontres aves Jésus » de la méditation de l'appel des premiers disciples de Jésus à l'expérience des disciples après Pâques et la communauté ecclésiale de base.

Nous sommes ensuite invité à analyser notre situation, de la réception avec confiance du message et la rencontre avec Jésus à travers l'expérience de la foi, d'approfondir la réflexion théologique que les questions simplifiées et compréhensibles entourant le mystère de la réalité divine reflétée dans la réalité humaine.[17]

Y compris les aspects de la naissance, du baptême, de la tentation messianique, de la prédication, des miracles et de la vie historique de Jésus, sont présentés sous l'aspect anthropologique de l'expérience humaine, l'environnement juif dans l'attente du Messie de David est plénier à un moment historique mais donné un message universel dans l'espace et le temps. Les titres bibliques sont aussi une ouverture pour comprendre le mystère du Christ, le Fils de l'homme, le Fils et le Fils de Dieu, Dieu.[18]

La deuxième partie du traité approfondit notre « connaissance de Jésus ». Ainsi, nous entrons dans la théologie « classique » qui commence par les fondements bibliques qui révèlent l'aspect « Fils » et la transmission de cette filiation à tous les croyants qui deviennent « dans » les frères du Christ dans la liberté des fils de Dieu (Jean 8:36).

---

[16] ID., *Unul-născut din Tatăl. Isus în misterul filiației Sale [Un-né du Père : Jésus dans le mystère de la filiation]*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2008, 15.

[17] *Ibid*., 69-92.

[18] *Ibid*., 159-196.

« Réflexion sur la tradition »[19] est un outil de travail pour tout théologien qui approfondit la christologie, on nous présente l'émergence du concept de personne et les controverses historiques qui ont conduit aux définitions conciliaires qui normalisent jusqu'à aujourd'hui l'orthodoxie doctrinale dans l'Église du Christ. Comme beaucoup de théologiens contemporains, les Fondateurs concluent que malgré les possibilités d'approfondir le mystère de la double nature en Jésus Christ, le concept de personne et les dogmes christologiques promulgués à Chalcédoine (451) restent valables et constituent la meilleure transposition conceptuelle de la réalité salvatrice apporté au monde par le Fils. La « Réflexion Théologique » qui suit nous introduit à comprendre l'aspect métaphysique, psychologique, théologique et anthropologique de la relation de Dieu-homme « dans » le Fils.[20]

La partie IIIème est la suite logique des aspects christologiques en approfondissant la sotériologie. Le Christ est la plénitude de l'alliance entre Dieu et l'homme, il est le Messie roi, prophète et sacerdotal,[21] celui qui se sacrifie et celui qui apporte le sacrifice effectif de la réconciliation, le seul médiateur qui peut restaurer la condition initiale de l'homme qui est en communion avec le Créateur de toutes choses. C'est pourquoi Don Renzo consacre un large espace à la valeur rédemptrice de la mort sur la croix,[22] une véritable théologie de la croix qui accompagne les profondeurs de l'esprit humain et fournit une réponse aux mystères de l'existence humaine.

La sotériologie est le fondement de l'eschatologie. Le dernier chapitre s'intitule « De Pâques à la Parousie »,[23] nous introduit dans le mystère de la présence du Christ dans le corps ecclésial qui naît à travers le mystère pascal et qui conduit à l'accomplissement eschatologique et à la mise à jour de la Pâque. Don Renzo dit : *Ce que l'Église vit et fait a déjà été accompli en Christ ... Qui veut rencontrer le vrai visage de Dieu, le révèle au Christ vivant dans l'Église. Il n'y a pas d'autre moyen ou d'autre possibilité offerte aux gens..*[24]

---

[19] *Ibid*., 283-330.
[20] *Ibid*., 332-367.
[21] *Ibid*., 436.
[22] *Ibid*., 445-524.
[23] *Ibid*., 557-577.
[24] *Ibid*., 587.

3. Pneumatologie et théologie du don

„La trilogie de l'image dogmatique de Dieu devient complète en comprenant le mystère de l'Esprit Saint, la troisième personne de la Sainte Trinité, omniprésente par l'action créatrice et « rendant la vie » mais si mystérieuse et sublime dans l'histoire de l'humanité. Nous avons le témoignage de la croyance et la rectitude des formulations catéchétiques, la pneumatologie biblique, puis la littérature patristique et théologique, tous des aspects révélateurs du « mystère » du Saint-Esprit. Cependant, la pneumatologie du Père Renzo Lavatori se caractérise par son originalité, proposant une approche théologique du point de vue de l'identité du Saint-Esprit en tant que don.[25]

Peut-être la plus belle introduction à la pneumologie est proposée par Don Renzo à travers la « théologie du don ». C'est une perspective anthropocentrique et, en même temps, une analogie anthropologique qui part de « l'expérience humaine du don ».”[26] Pour comprendre l'aspect de « cadeau », l'auteur rompt l'acte analytique de donner: il faut un donneur, un sujet capable de donner et de donner une valeur à l'acte de donner, il faut un sujet capable de recevoir le don des moyens dans sa vraie signification et en l'acceptant comme une partie de celui qui donne et se donne par l'acte de donner, et enfin, est le don lui-même. Le don est une partie du donneur, est dévolu à la signification donnée et de la dignité du donneur, fait partie du destinataire de celui-ci selon le cas. Le don est un liant et une réalité métaphysique elle-même est une image du donneur et du receveur, l'Etat lui-même et en même temps une source spirituelle dynamique de l'amour. C'est gratuit et en même temps inestimable à travers la profondeur de son être, qui implique la connaissance, la liberté de choix et d'amour. Ainsi défini le don, nous sommes invités à regarder la réalité théologique de la communion d'amour de Dieu un dans la divinité de la nature / être et trois en personne.

---

[25] Id., *Spiritul Sfânt, darul Tatăl și al Fiului. Studiu asupra identității Spiritului Sfânt ca dar*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2006.

[26] *Ibid*., 17-33.

Comme la recherche théologique l'exige, les fondations bibliques présentent la révélation trinitaire et la réalité du Saint-Esprit.[27] Voici la présentation des passages patristiques consacrés à la théologie du don, exposés par les enseignements d'Irineu de Lyon, Origène, Didim Alexandrin, Cyrille de Jérusalem, Athanase, Basile le Grand ou Novatien, Hilarion de Poitiers, Ambrozie, Augustin, Grigore ou Léon le Grand.[28]

La théologie du don dans l'approfondissement de la pensée médiévale nous présente les œuvres de Petrus Lombardus, de Richard de Sainte Victoire, de Bonaventura, de Toma de Aquino, et de la pensée de l'âge moderne à travers Antonio Rosmini ou Matthias Joseph Scheeben.[29] Les déclarations du Magister sont principalement poursuivies dans l'aspect des synodes locaux et des Conseils œcuméniques qui différencient progressivement la pneumatologie latine et grecque, ainsi que des documents qui clarifient la polémique qui marque le Grand Schisme et les productions théologiques subséquentes.[30]

Il faut faire référence à *l''introduction à l'édition roumaine* pour comprendre l'évolution parallèle des deux visions pneumatologie, grecs, taxis dia linéaires, le monogénisme *ekporeusiei* la procession du Saint-Esprit, et relations circulaires latine *ad intra*, qui sont ensuite transmis « à travers » le Fils dans l'Histoire. L'introduction progressive unilatérale, du *filioque* dans la liturgie du rite romain, a suscité des réactions d'opposition parmi les chrétiens d'Orient, le Conseil de Florence en indiquant pour la première fois dans un document official complémentarité des deux traditions théologiques, comme le montre tout au long du christianisme patristique. Chacun est tenu de maintenir leurs propres traditions liturgiques et lies du rituel de l'Église *sui iuris* de quel ils appartiennent, au niveau du discours théologique est appelé à comprendre les déclarations de pluralisme des écoles théologiques enracinées dans l'apostolicité de l'orthodoxie doctrinale, le complémentarité des déclarations et l'apparence d'approche méthodologique à travers lequel est transposé en concepts le mystère de la pratique du Saint-Esprit.[31]

[27] *Ibid.*, 34-90.
[28] *Ibid.*, 91-205.
[29] *Ibid.*, 206-269.
[30] *Ibid.*, 270-311.
[31] *Ibid.*, 3-11.

La théologie du don comme base pour la pneumatologie latine est explicitement donnée au chapitre 6 de ce traité, présenté comme une fondation anthropologique développée dans une perspective théologique. Le Saint-Esprit est le don du Père et du Fils: la promesse et l'esprit d'amour paternel, de communion et d'identité filiale, le Saint-Esprit est quantifié dans le Don du Père et du Fils dans l'être divin et dans l'*oikonomie* du salut.[32]

Ce don marque l'existence chrétienne, la pneumatologie étant directement liée à la théologie ascétique et mystique à travers les effets du Saint-Esprit, le saint. Semblable à la christologie, qui devient une anthropologie plénière en comprenant la perfection de l'homme-Dieu, la pneumatologie appliquée en théologie spirituelle complète notre connaissance de l'homme : « la pauvreté dans l'Esprit » est une ouverture permanente de la créature au mystère absolu, l'expérience spirituelle est un acte cognitif plénier qui donne le discernement d'une existence vécue comme un cadeau et dans le Don de Dieu à sa créature.

Le travail sanctifiant des Esprits Saints est une constante dans l'histoire de l'Église, *une meilleure connaissance de son mystère sera la raison d'un véritable renouveau de la vie chrétienne comme ferment pour un monde meilleur, pour une humanité plus juste...*[33] La pneumologie du père Renzo Lavatori apporte au lecteur roumain une connaissance de l'évolution de la pensée théologique occidentale, mais l'envoie également vers un humanisme basé sur l'axiologie chrétienne et sur la valeur universelle du projet de Dieu par lequel toute la création est appelée à la perfection.

4. Angélologie et démonologie dans les œuvres du Renzo Lavatori

Don Renzo s'est également consacré à la recherche de la réalité du monde invisible. L'auteur a publié les œuvres en italien *Gli angeli. Storia e pensiero*, Marietti, Genova 1991; Milano 2000, 2003; *Satana un caso serio. Saggio di demonologia cristiana*, EDB, Bologna 1996; *Il diavolo tra fede e ragione*, EDB, Bologna 2001; et *Anthologie diabolique*, UTET, Torino, 2008. Les conférences

[32] *Ibid*., 312-379.
[33] *Ibid*., 396.

tenues dans le domaine de l'angélologie et de la démonologie et les programmes de Radio Maria sur ces thèmes ont également contribué à l'approfondissement critique et à la vulgarisation de ce domaine de la théologie dogmatique.

Une partie intégrante de la théologie de la création commence à partir de ce que nous faisons à travers le Credo lorsque nous disons : ... *Le créateur de tous vus et de l'invisible*... Le monde invisible est, par définition, le monde spirituel de la subsistance de la réalité créée, mais supra-spirituel et au-delà de la barrière de la transcendance. Dans ce « monde », les anges persistent (cf. grec. *Αγγελος* – messager) entités doués avec une capacité de connaissance rationnelle et de libre arbitre (la capacité de se rapporter à l'amour de Dieu). Le monde spirituel a des attributs diamétralement opposés à la réalité matérielle, étant éternel (manque d'espace et de temps) et immuable (absence de changement/ transformations), d'où la « nécessité » de donner aux anges une « chance » d'exercer leur liberté. Si les pouvoirs angéliques supérieurs et les positions terrestres par lesquelles Dieu gouverne l'univers restent « inébranlables » dans leur position, des « problèmes » surgissent parmi les anges les plus proches du monde historique des humains, interagissant d'éternité avec la réalité subordonnée à l'espace-temps pour transmettre le message de Dieu à l'homme vivant dans l'histoire.

Un Archange, porteur de lumière (Lucifer), à travers ses *non serviam* n'accepte pas de servis le plan divin universel, fait de toute éternité par Dieu pour restaurer l'image parfaite de la création, en particulier grâce à l'intervention du *Logos* divin, le Fils, qui incarné de la Vierge Marie est fait l'homme. Après une lutte de ségrégation des anges restés à la lumière divine, conduit par l'Archange Michel et les anges deviennent sombres, qui sont entraînés dans un état de sainteté diamétralement opposé à Dieu, Lucifer est devenu Satan et les anges qui l'ont suivi « Satan » ou démons, en gardant le degré métaphysique des anges créatures, mais privé de son état d'origine. Haine de bien et surtout le désir de corrompre plus de la voie des sauvés reste une action constante de Satan dans l'histoire humaine jusqu'à le Jugement dernier et de restaurer l'image de la création originale.

A partir de la ségrégation du monde invisible dans le traites dogmatiques nous rencontrons la représentation de la théologie de la création dans son ensemble, le monde visible et invisible systématiquement présenté, et la séparation des deux parties en traités distinctes (théologie de

la création et angélologie), angélologie peut être à son tour systématisées dans l'angélologie (sur les bons anges) et démonologie (traité sur les problèmes des mauvais anges et déchus).

Quand j'ai commencé à travailler sur le projet des travaux de traduction de Père Lavatori, j'ai étudié déjà, personnellement, depuis de nombreuses années, la question du mal et démonologie dans la littérature théologique allemand, français, roumain et polonais, en complétant et en prenant la critique de ses écrits, en 2010, j'avais terminé la traduction *Des anges* alors j'ai ajouté une « introduction théologique à l'édition roumaine » [34] et le travail de la *Démonologie chrétienne.* [35] Ici nous avons introduit des éléments de métaphysique, de philosophie classique, de théologie de la tradition roumaine et de textes liturgiques grecs-byzantins, ainsi que la contribution de la psychologie de la religion, l'un des travaux les plus importants de mon étude et ont élargissent l'horizon de la recherche a été l'*Anthologie diabolique*.[36]

Instrument de travail monumental (677 pages), *l'Anthologie de diabolique* est une présentation des sources et des auteurs sous-jacents à la démonologie, Don Renzo présentant à la fois des textes canoniques et de la littérature apocryphe ou la démonologie coranique.

Après la présentation des thèmes bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament[37], les vétéro-apocryphes[38] et des textes néotestamentaires, qui reflètent pleinement les réminiscences des religions vernaculaires et l'imaginaire collectif concernant une riche démonologie mêlée d'éléments mythologiques et d'éléments animistes. Ils sont une constante dans la culture de l'humanité, la connaissance critique de la littérature apocryphe, nous aidant à distinguer entre les données révélées et la fabulation mêlée de réminiscences de substrats culturels païens, de superstitions et d'images archétypales profondément enracinées dans le subconscient de l'homme depuis le début de sa manifestation.

---

[34] AL. BUZALIC, *Introducere teologică la ediția română*, în R. LAVATORI, *Îngerii*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2010, 19-42.

[35] AL. BUZALIC, *Demonologia creștină. Revelație, tradiție și rațiune [Démonologie chrétienne. Révélation, tradition et raison]*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2010.

[36] R. LAVATORI, *Antologia diabolica. Raccolta di testi sul diavolo nel primo millenio cristiano*, UTET, Torino, 2007.

[37] *Ibid.*, 3-55.

[38] *Ibid.*, 56-85.

Voici la présentation de la littérature juive à travers les textes de Qumran,[39] littérature rabbinique[40] et les écritures Filon d'Alexandria,[41] suite à la présentation extensive de la démonologie patristique des parents apostoliques, à travers les apologistes, gnostiques, dualistes, St. Irineu, Tertullien, Ciprian, Clément Alexandrin, Hipolit Roman, Origène, Athanase, Cyrille de Jérusalem, Jean Chrysostome, Teodor de Monsuetia, Léon le Grand et Saint Augustin.

Le chapitre consacré à la lutte spirituelle de l'expérience monastique et le point de vue psychologique d'Evagrie Ponticul[42] sont particulièrement importants ou Ioan Casian,[43] (John le Scarar, Maxim le Confesseur, John Damaschin) ou Latin (Grégoire le Grand, Isidor de Séville, Beda le Vénérable).

La dernière partie est consacrée à la période déclinant d'intérêt pour la démonologie et à la montée du position de scepticisme à la fin du premier Millénaire chrétien, [44] la position des penseurs médiévaux étant en disjonction avec les croyances vernaculaires et l'émergence de tensions millénaires survenues vers l'année 1000 dC.

Si cette ample *Anthologie* nous donne les sources révélées et la production littéraire traditionnelle, l'œuvre du Père Lavatori *Il diavolo tra fede e ragione* [45] nous donne une réflexion systématique sur la démonologie présentée dans l'évolution historique des dogmes et le contexte culturel de l'Antiquité à l'époque contemporaine.

La première partie est consacrée à la présentation des sources bibliques et juives,[46] en commençant par la deuxième partie entrant dans la présentation systématique qui suit les principales périodes historiques. Pour la période patristique, l'auteur commence par la position des apologistes,[47] pour synthétiquement présenter la « démonologie philosophique » et les thèmes de la religion populaire et de la culture grecque, du platonisme et du

[39] *Ibid*., 128-137.
[40] *Ibid*., 138-151.
[41] *Ibid*., 152-157.
[42] *Ibid*., 467-485.
[43] *Ibid*., 486-516.
[44] *Ibid*., 644-664.
[45] ID., *Il diavolo tra fede e ragione*, EDB, Bologna, 2001.
[46] ID., *Antologia diabolica*, cit., 7-42.
[47] *Ibid*., 43-48.

medio platonisme, puis des tendances gnostiques.[48] La perspective théologique, le dualisme, la lutte spirituelle et le syncrétisme religieux complètent la vision générale de la démonologie patristique, juive et islamique.

Le chapitre consacré à la réflexion médiévale nous introduit dans l'atmosphère culturelle et religieuse de l'époque, approfondissant la théologie byzantine, puis rationalisant les scolastiques dans l'environnement monastique occidental, les nuances dominicaines et franciscaines et la position magistrale exprimée au Concile de Latran IV (1215)[49]. L'évolution spécifique à la période moderne[50] et contemporaine,[51] nous conduit à la compréhension de l'évolution culturelle marquée par le scepticisme généralisé et la dérision de tout ce qui concerne la position de la religion et l'expérience millénaire de l'*homo religiosus*, il est donc particulièrement important de présenter la position de l'Eglise en dialogue avec toutes ces tendances d'un « modernisme sans Dieu » de la culture sécularisée.

L'Angélologie du père Lavatori[52] est également exposée en profondeur sous la forme d'un traité de théologie dogmatique, mais aussi avec l'accent de sa propre vision théologique, l'auteur proposant une revue de la création poétique de Dante Alighieri dans *Divina Commedia* et des interférences avec l'angélique et le démonologie de la culture sécularisée.

Et dans ce cas, la pédagogie de Don Renzo est similaire à la présentation systématique et exhaustive de ses traités, en commençant par les sources bibliques et intertestamentaires, en mettant l'accent sur le rôle des messagers dans les événements eschatologiques présentés par la littérature néotestamentaire[53]. La réflexion patristique, la spéculation médiévale et l'évolution de l'angélologie dans l'âge moderne présentées dans les chapitres suivants nous introduisent dans l'histoire de l'évolution théologique et de l'histoire des dogmes, d'autant que, dans ce cas, la position du Magistère est prudente. Chapitre V, *Situation contemporaine : siècle XX*, nous donne un panorama de la théologie actuelle dans l'environnement protestant, catholique et orthodoxe, ainsi que les traductions littéraires de R.M. Rilke ou S. Boulgakov, ou les angélologies théologiques de K. Rahner, H. Corbin ou

48 *Ibid*., 49-56.
49 *Ibid*., 85-118.
50 *Ibid*., 119-156.
51 *Ibid*., 157-192.
52 ID., *Îngerii*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2010.
53 *Ibid*., 90-98.

M. Cacciari. Dans la conclusion de l'article, Renzo Lavatori nous dit, dans une clé interprétative eschatologique, que l'état créatif des anges dans le domaine de la théologie de la création nous aide à avoir une vision anthropologique complète: *l'angélologie peut être comprise comme une manifestation supra objective et comme une confirmation métaphysique du rôle de l'esprit humain dans le monde, puisque l'esprit angélique est présent dans l'espace des êtres créés comme l'humain.*[54]

Conclusions

J'ai passé en revue les principaux traités de théologie dogmatique écrits par le père Renzo Lavatori et nous avons un panorama de l'originalité et des nuances de sa pensée théologique. Mais la structure de ces synthèses pédagogiques découle de la vocation sacerdotale de Don Renzo. Les colloques, les émissions, les sermons et l'activité pastorale soutenus font que la théologie ne s'arrête pas à la riche bibliographie que le savant chrétien a étudiée, mais constitue un point de départ qui transforme (*fides quae)* en une croyance vécue (*Fides qua*), dans un dialogue de l'amour de l'homme qui répond à l'amour de Dieu. La pensée théologique de Renzo Lavatori est caractérisée par plusieurs aspects essentiels :

Subordination au Magistère de l'Église – le rôle du professeur de théologie est d'apprendre les vérités de la croyance dans la continuité de l'apostolicité de l'Église, il est donc important de comprendre l'évolution de la pensée théologique à travers l'histoire. Tout aussi important est la compréhension des documents magistériels contemporains qui normalisent le discours officiel et dirigent la compréhension de la Vérité révélée conformément au Thésaurus de la foi confié à l'Église. C'est l'une des caractéristiques des écritures de Don Renzo.

Adaptation des textes aux exigences de la didactique de la théologie universitaire – loin d'être des essais et réflexions spontanés, les travaux écrits par Renzo Lavatori sont traités de théologie qui correspondent au contenu et le style, a une approche systématique nécessaire à l'apprentissage de la théologie et les directions de recherche pensée théologique vers les directions

[54] *Ibid.*, 432.

de recherche qui les ouvrent. Par conséquent les livres du Prof. Prêtre s'imposent comme des outils pour les étudiants en théologie ou les séminaristes étant accessibles également à tout lecteur désireux d'approfondir les mystères de la théologie. À travers cette « concession » du contenu avec les éléments de nouveauté qu'elle propose, la théologie de Don Renzo est, par excellence, une théologie universitaire. Dans quelques années, j'ai eu, l'expérience désagréable de rencontrer un théologien laïc de l'étranger qui ridiculisait le fait que les « clercs » utiliseront la Bible « officielle » dans l'étude théologique et la formation des futurs prêtres après le contenu de l'apprentissage articulé sur l'étude du Magistère n'est pas digne de la véritable théologie universitaire. Etant responsable de la théologie de l'enseignement, j'étais stupéfait à la position du professeur, comprenant l'importance de la responsabilité personnelle dans la formation de théologiens et prêtres surtout futurs, appelés à être au niveau de la recherche à ce jour et dans le même temps des bergers qui peuvent guider à la fois le croyant qui vit sa foi sincère et simple et le savant qui « savent » tant au sujet de Dieu... Dans ses œuvres Lavatori j'ai trouvé la confirmation d'une attitude responsable digne d'un théologien chrétien. La théologie de Don Renzo reflète à la fois les exigences de recherche théologique et pédagogique permanente de la transmission d'un contenu d'apprentissage approprié est le résultat de la prise en charge d'une mission confiée par Dieu à l'Eglise.

Originalité de la recherche théologique – l'œuvre de Renzo Lavatori est non seulement une synthèse de type « Manualistic » des connaissances catéchétiques ou des époques historiques, mais elle est le fruit d'une étude personnelle et les recherches effectuées au cours des années. Chaque titre révèle également cet aspect de sa pensée. Dieu est présenté dans la taille du contenu d'une théologie fondamentale comme « un rencontre libérateur » christologie exposé par Don Renzo est une théologie qui approfondit « le mystère de la filiation » sa pneumatologie est le résultat de l'approfondissement la théologie de don, l'eschatologie transpose la contemporanéité de le mystère du fin de la création, alors que l'angélologie et la démonologie sont traités par la théologie dogmatique qui osent aborder des sujets sensibles dans le monde contemporain, profanés et sceptiques quant à la réalité de la connaissance du monde spirituel. En plus d'exposition de la position critique des auteurs contemporains, Don Renzo se penche avec finesse sur les œuvres de Dante Alighieri, Rilke ou Boulgakov, en utilisant

souvent la musicalité de la phonétique italienne pour coloriser artistiquement ses expositions, qui sont pertes souvent dans la tentative du traducteur de rester fidèle au message de ce texte. En plus de son érudition se révèle le talent d'écrivain.

La dimension sotériologique et eschatologique – tous les traités de théologies écrites par Don Renzo remettent en question l'applicabilité des connaissances dans la dimension de l'évolution historique future. Jésus fils du Dieu et notre frère dans l'humanité est le seul Sauveur qui conduise le monde à l'accomplissement de l'eshaton, le Don - le Saint-Esprit - est un agent dans le monde d'aujourd'hui et le ferment du monde de demain, les anges accompagnent l'histoire de la création et ont leur mission liée à la seconde venue dans la gloire du Dieu et à l'établissement du Royaume de Dieu.

La dimension spirituelle – Les œuvres publiées par Don Renzo Lavatori relient la multitude de connaissances spécialisées à l'expérience concrète de la croyance. La bibliographie riche et ensemble de données ne deviennent pas un poids mort qui empêche la connaissance de Dieu, des éléments originaux complètent harmonieusement les prédécesseurs de la tradition héritée, le lien entre le passé, le présent et l'avenir stimule l'attention du lecteur sur ce qui est réellement « vie » dans sa vie spirituelle, apporte un soutien solide pour nous rapprocher de Dieu plus. Les références à recevoir la parole de Dieu au-delà de la capacité de notre compréhension limitée d'approfondir le mystère sont un appel à approfondir un autre type de connaissances que nous ne pouvons pas rendre dans l'école ou au bureau, mais seulement dans le laboratoire vivant de la prière et la contemplation du mystère qui révèle, au-dessus de ses concepts, son essence et s'rapproche de la Vérité, du Bien et du Beau.

Don Renzo Lavatori est l'un des théologiens qui avait consolidé la pensée post-Vatican II, est l'enseignant par profession plein de tact pédagogique, et nous as laissait par ses écritures des contributions réelles et un élan pour poursuivre les recherches futures dans des directions respectives, est le prêtre et l'homme de foi qui sait transmettre par sa présence un témoignage vivant sur le lien spirituel qui élève l'homme et donne un sens à notre passage à travers l'histoire.

PARTICULARITĂȚI ÎN GÂNDIREA TEOLOGICĂ A LUI RENZO LAVATORI

Alexandru BUZALIC

Întâlnirea cu Don Renzo Lavatori, și acest lucru poate fi confirmat de toți cei care l-au cunoscut personal pe părintele profesor, este o întâlnire cu un om blând, cu profesorul simpatic și blajin care are o cunoaștere temeinică a misterelor credinței pe care le-a aprofundat, cercetat și învățat pe parcursul vieții. Atitudinea sa reflectă în egală măsură înțelegerea naturii umane, fiind rezultatul experienței unui om care caută să pătrundă în dinamismul apropierii de Dumnezeu prin viața spirituală și înțelegerea critică a conținutului credinței. Și, ori de câte ori a intervenit prin cursuri sau conferințe, seriozitatea si profesionalismul părintelui profesor Renzo Lavatori, rezultatul muncii de cercetare și experiența didactică a profesorului de la Universitatea Pontificală Urbaniana din Roma, și-au spus cuvântul...

Don Renzo Lavatori este unul din teologii italieni care reunește în operele sale, în mod armonios, atât teme „clasice" din învățământul teologic catolic cât mai ales anumite direcții de cercetare pe care le aprofundează în mod original. Una din trăsăturile operelor sale este legătura directă față de Magisteriul eclezial, autorul prezentând lectorului tratate de teologie care pornesc de la fundamentele biblice, trec prin literatura patristică și istoria dogmelor, pentru a-și expune propria viziune și aspectele originale într-o formă sistematică.

Părintele profesor a ținut cursuri la Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea, studenții din ciclul de masterat având ocazia să participe la cursurile ținute de Don Renzo. La inițiativa Preasfinției Sale Virgil Bercea s-a început traducerea principalelor volume publicate de

părintele Lavatori, astfel, la ora actuală, o parte din operele sale sunt accesibile lectorului de limbă română: Renzo Lavatori, *Domnul va veni cu mărire. Escatologia în lumina conciliului Vatican II* (2013), R. Lavatori, *Îngerii* (2010), R. Lavatori, *Dumnezeu şi Omul – O întâlnire mântuitoare. Revelaţie şi credinţă* (2009), R. Lavatori, *Unul–născut din Tatăl. Isus în misterul filiaţiei Sale* (2008), R. Lavatori, *Spiritul Sfânt, darul Tatăl şi al Fiului. Studiu asupra identităţii Spiritului Sfânt ca dar* (2006), Renzo Lavatori, Luciano Sole, *Secvenţe din Evanghelia după Luca* (2017).

Tratatul de eshatologie a fost tradus de părintele Cristian Rus; personal am tradus singur sau în echipă celelalte lucrări amintite (cu Adrian Popescu pentru *Spiritul Sfânt...*, Adrian Fabian Botea, Cristina Palici pentru *Îngerii*), căutând să asigur coerența limbajului teologic românesc, inteligibilitatea expunerii și explicarea unor problematici concrete pentru care lectorul de limbă română nu găsește încă literatura de specialitate care oferă o viziune critică și clarificări ulterioare.

Traducând o parte din lucrările părintelui profesor și căutând transpunerea gândirii lui Don Renzo într-o expresie adecvată limbajului teologic românesc, pot să spun că îl simt ca pe unul din profesorii mei care mi-au cristalizat cunoașterea teologiei dogmatice, contactul cu reflecția sistematică propusă completând și consolidând din plin modul în care cunoștințele de specialitate sunt adaptate cerințelor didacticii contemporane. Întreaga urzeală pe care se așterne țesătura cunoașterii lumii văzute și nevăzute create de Dumnezeu este prezentată de structura expunerii, apoi, pas cu pas, rând cu rând, se structurează tabloul complet al Revelației divine, al Tradiției, al Magisteriului și al vieții spirituale ca încununare a ceea ce omul „știe" și „pune în practică" în perspectiva vieții veșnice. Aceasta este opera teologului și preotului, om al credinței, Don Renzo Lavatori, care și-a dedicat viața slujirii Cuvântului lui Dumnezeu prin preoție și prin cariera didactică.

Mă voi opri mai întâi asupra „trilogiei" dedicate Revelației despre Dumnezeu: *Dumnezeu şi Omul – O întâlnire mântuitoare. Revelaţie şi credinţă*, apoi tratatul dedicat Fiului: *Unul–născut din Tatăl. Isus în misterul filiaţiei Sale* și pneumatologiei: *Spiritul Sfânt, darul Tatăl şi al Fiului. Studiu asupra identităţii Spiritului Sfânt ca dar*, pentru a trece în revistă eshatologia care transpare în lucrările amintite, precum și viziunea părintelui profesor despre lumea nevăzută, prin angelologie și demonologie.

1. De la teologia fundamentală la teologia despre Dumnezeu: Dumnezeu şi Omul – O întâlnire mântuitoare. Revelaţie şi credinţă

Esența teologiei fundamentale se articulează pe cei doi piloni care susțin fenomenul creștin: *Revelația* și *Credința.* Apologetica sterilă, care caracteriza poziția de „cetate asediată” a creştinismului secolului XIX și începutului de secol XX, a fost înlocuită cu teologia fundamentală de tip dinamic, în dialog cu cultura contemporană, o *„reflecție obiectivă asupra Revelației și Credinței”*[1].

Fiind o „disciplină a dialogului și de frontieră”, teologia fundamentală este chemată să-și asume metodologic o analiză istorico-critică complexă, să observe convergența rezultatelor cercetărilor tuturor disciplinelor socio-umane asupra unei probleme date, pentru a aduce în cele din urmă interpretarea teologică a textului revelat, în concordanță cu adevărurile demonstrate de fiecare direcție de analiză.[2] Teologia fundamentală are menirea de a ajunge la principalele întrebări existențiale ale omului, dar și la problematica relației om-Dumnezeu.[3]

Teologia fundamentală, în deschiderea actuală, este o disciplină relativ nouă și cunoaște diferite nuanțări, în funcție de sensibilitățile și tradițiile diferitelor școli teologice în cadrul cărora aceasta se dezvoltă. În ambientul catolic, aceasta reflectă în primul rând poziția magisterială a Conciliului Ecumenic Vatican II, dar și necesitatea adecvării mesajului teologic la contextul cultural contemporan. Printre tratatele de teologie fundamentală și publicațiile dedicate problematicii Revelației și Credinței, se evidențiază și poziția lui Renzo Lavatori.

Revelația este „dăruirea personală a lui Dumnezeu făcută omului”.[4] Acesta este mesajul religiilor monoteiste, unic în istoria religiilor, care ne

[1] FRANCESCO LAMBIASI, *Teologia Fundamentală. Revelația*, Editura Presa Bună, Iași 1994, 17.

[2] ALEXANDRU BUZALIC, *Teologia transcendentală. Prospectivă în gândirea lui Karl Rahner*, Editura Logos '94, Oradea 2003, 203-205.

[3] *Formarea teologică a viitorilor preoți*, ed. Sacra Congregatio pro Institutione Catholica, Roma, 1976, n. 109-110.

[4] RENZO LAVATORI, *Dumnezeu și Omul – O întâlnire mântuitoare. Revelație și credință*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2009, 19.

prezintă inițiativa divină de a se autocomunica metafizic prin creație și apoi a menține această lume în subzistență, dând sens istoriei prin faptul că oferă omului o mântuire și un sens eshatologic. Creștinismul identifică „Cuvântul lui Dumnezeu" ca Revelație trinitară, un raport interpersonal, mântuire și „loc teologic" al comuniunii, pentru a deveni apoi istorie a mântuirii în întreaga complexitate a evenimentelor care marchează Istoria.[5]

Aceste aspecte subliniate de Don Renzo sunt completate de prezentarea Constituției conciliare *Dei Verbum* care „normează" cadrul în care Revelația creștină este înțeleasă astăzi, în păstrarea ortodoxiei doctrinare și în actualizarea limbajului cultural contemporan.[6] Aceasta este și logica prezentării etapelor Revelației, începând cu Vechiul Testament și terminând cu plinirea Revelației „în" Isus Hristos.

Deosebit de interesantă este viziunea lui Renzo Lavatori despre „Revelația prin intermediul creației", pornind de la analiza exegetico-teologică a textului din *Romani* 1, 18-23. Se prezintă fundamentele biblice ale catafatismului, creația fiind impregnată de semnele Creatorului care pot fi „citite" de către om,[7] însă chiar dacă omul este capabil de Dumnezeu, apropierea de un Absolut doar prin intermediul unei metafizici ca teologie naturală sau prin „lumina naturală a rațiunii" nu este de ajuns, fiind nevoie de cunoașterea credinței.[8]

Aici intervine poziția Magisteriului care propune prin Constituțiile dogmatice ale Vaticanului I și II o viziune pertinentă, care evită atât raționalismul steril și îndepărtat de spiritul în care a fost transmisă Revelația divină, cât și fideismul radical, fanatic și integrist.[9] Prezentarea principalelor repere din istoria dogmelor și analiza diferitelor poziții tomiste, moderne și contemporane vin ca un argument în înțelegerea consolidării acestor poziții.

Partea a doua a acestei lucrări ne introduce în viziunea teologică despre credință în formularea lui Renzo Lavatori. Credința este răspunsul liber, din iubire, pe care omul îl dă inițiativei divine. Este un dialog, o relație complexă care implică potențele cognitiv-volitive ale omului și îl introduce într-un dinamism vertical, de autotranscendere a condiției istorice, limitate de starea creaturală pe care individul o împărtășește cu toate ființările

[5] *Ibid.*, 26-49.
[6] *Ibid.*, 54-58.
[7] *Ibid.*, 116-118.
[8] *Ibid.*, 119-121.
[9] *Ibid.*, 127.

contingente. Credința este o adeziune personală care pornește de la încrederea în Cel ce se revelează[10] și în același timp este un dialog care dă aspectul dinamismului vieții de credință în integralitatea fenomenologiei umane.[11]

Lavatori, într-o sistematizare didactică și sistematic necesară, ne prezintă „credința în lumina Noului Testament" cu atributele sale legate de mărturisire – *martyria* și *omologhia*, ascultare – *hypakoi*, cunoaștere – *gnosis* și în complexitatea manifestării credinței în Hristos. Interesantă este și prezentarea „dimensiunii critice a credinței", autorul lucrării abordând printre altele problematica „momentelor dificile din viața de credință",[12] de la atât de răspândita „pierdere a credinței" din spațiul cultural contemporan până la dinamismul vieții ascendente care conduce la o „maturizare a credinței".

Dar chiar dacă fiecare individ este protagonistul vieții sale interioare, cuvântul „cred" este rostit întotdeauna „împreună" și devine un act eclezial. De aici „dimensiunea comunitară a credinței"[13] pe care Don Renzo o expune subliniind importanța Tradiției și tradițiilor ecleziale, precum și a Tezaurului credinței pe care Biserica lui Hristos îl păstrează în unitatea și diversitatea sa legitimă, ancorată în apostolicitate și distincțiile nuanțate de-a lungul istoriei.

Concluziile ne descoperă sensibilitatea autorului și umilința teologului conștient că se află în fața unor „expresii de cele mai multe ori inadecvate și limitate"[14] prin care încearcă să cuprindă un Adevăr absolut. De aici și necesitatea imperioasă de a accepta pluralismul căilor de apropiere față de Dumnezeu, dar mai ales faptul că omul are nevoie de o disponibilitate totală de a primi Cuvântul lui Dumnezeu, un act cognitiv și în același timp de iubire. Așa cum Don Renzo recunoaște: *atunci începe un raport de comuniune reciprocă și încredere între om și Dumnezeu, care îl face pe om o ființă plină de adevăr și iubire, adică omul nou deplin liber și conștient de sine și de aceea deschis comuniunii și slujirii celuilalt...*[15]

---

[10] *Ibid.*, 177.
[11] *Ibid.*, 186-210.
[12] *Ibid.*, 273-280.
[13] *Ibid.*, 281.
[14] *Ibid.*, 327.
[15] *Ibid.*, 327.

2. Isus în misterul filiației Sale

A doua carte din „trilogia” despre Dumnezeu este dedicată, evident, hristologiei. Un amplu tratat de teologie dogmatică, *Unul–născut din Tatăl. Isus în misterul filiației Sale*, ne descoperă încă din titlu aspectul original al dezvoltării cercetării teologice, și anume aspectul filiației divine a Fiului în dimensiunea Sa trinitară și a Fiului lui Dumnezeu întrupat în istorie din Maria Fecioara în Isus Hristos.

Încă din introducerea generală a autorului se face distincția clară între cunoașterea rațională, supusă rigorilor metodologiilor științifice și cunoașterea credinței pe care omul, după ce cunoaște profunzimile pe care le poate scruta cu „ochii minții”, o explorează prin o adevărată „cunoaștere a inimii”, de aceea rolul teologiei universitare trebuie să fie „a cunoaște pentru a iubi”.[16] Don Renzo se oprește, așa cum mărturisește prezentând metoda de lucru și conținutul lucrării, asupra raportului interpersonal, asupra interogațiilor și răspunsurilor colocviale dintre credincios și Isus, pentru a sublinia unitatea dublei naturi și filiații a lui Isus Hristos, om adevărat și Dumnezeu adevărat, fiul omului și fratele nostru întru umanitate în dimensiunea istoricității sale și Fiul lui Dumnezeu din veșnicie în dimensiunea naturii divine.

Prima parte a tratatului de hristologie se oprește asupra aspectelor antropologice și, am putea spune fără să greșim, legate de psihologia religiei și dinamismul vieții spirituale. De aceea ne propune o trecere în revistă a „întâlnirilor cu Isus”, de la meditarea chemării primilor discipoli până la experiența post-pascală a ucenicilor și a comunității ecleziei primare.

Suntem invitați apoi la analiza situației noastre, de la primirea cu încredere a mesajului mântuitor și întâlnirea cu Isus prin experiența credinței, până la reflecția teologică care aprofundează aspectele raționalizabile și inteligibile care înconjoară misterul realităților divine reflectate în realitatea umană.[17]

Inclusiv aspectele legate de nașterea, botezul, ispitirea mesianică, predicarea, minunile și viața istorică a lui Isus sunt prezentate sub aspectul

---

[16] Id., *Unul-născut din Tatăl. Isus în misterul filiației Sale*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2008, 15.
[17] *Ibid*., 69-92.

antropologic al experienței umane, al ambientului iudaic aflat în așteptarea lui Mesia din neamul lui David, după trup, al omului-Dumnezeu care se manifestă plenar într-un moment istoric dat însă cu un mesaj universal în spațiu și timp. Titlurile biblice sunt și o deschidere spre înțelegerea misterului lui Hristos, Fiul omului, Fiul și Fiul lui Dumnezeu, Domnul.[18]

Partea a II-a a tratatului aprofundează „cunoașterea noastră despre Isus". Astfel intrăm în teologia „clasică" care debutează cu fundamentele biblice care revelează aspectul de „Fiu" și transmiterea acestei filiații tuturor credincioșilor care devin „în" Hristos frați în libertatea fiilor lui Dumnezeu (Ioan 8, 36).

„Reflecția pe calea Tradiției"[19] este un instrument de lucru pentru orice teolog care aprofundează hristologia, ne este prezentată emergența conceptului de persoană și controversele istorice care au condus la definițiile conciliare care normează până astăzi ortodoxia doctrinară în Biserica lui Hristos. Asemenea multor teologi contemporani, și Lavatori ajunge la concluzia că, în pofida atâtor posibilități de aprofundare a misterului dublei naturi în Isus Hristos, conceptul de persoană și dogmele hristologice promulgate la Calcedon (451) rămân valabile și constituie cea mai bună transpunere conceptuală a realității mântuitoare adusă lumii de către Fiul. „Reflecția teologică" care urmează ne introduce în înțelegerea aspectului metafizic, psihologic, teologic și antropologic din relația Dumnezeu-om „în" Fiul.[20]

Partea a III-a este continuarea logică a aspectelor hristologice prin aprofundarea soteriologiei. Hristos este plinirea Legământului dintre Dumnezeu și om, este Mesia rege, profet și sacerdot,[21] fiind Cel ce se jertfește și Cel care aduce jertfa eficientă a împăcării, unicul mijlocitor care putea restabili condiția inițială a omului aflat în comuniune cu Creatorul tuturor lucrurilor. De aceea Don Renzo dedică un spațiu amplu valorii răscumpărătoare a morții pe cruce,[22] o adevărată teologie a crucii care însoțește cele mai adânci profunzimi ale spiritului uman și oferă un răspuns misterelor existenței umane.

---

[18] *Ibid*., 159-196.
[19] *Ibid*., 283-330.
[20] *Ibid*., 332-367.
[21] *Ibid*., 436.
[22] *Ibid*., 445-524.

Soteriologia este și fundamentarea eshatologiei, de aceea ultimul capitol este intitulat „de la Paște la Parusie”,[23] ne introduce în misterul prezenței lui Hristos în corpul eclezial care se naște prin misterul pascal și care conduce spre plinirea și actualizarea eshatologică a Paștelui. Don Renzo spune: *Ceea ce Biserica trăiește și săvârșește s-a realizat deja în Hristos... Cine vrea să întâlnească adevăratul chip al lui Dumnezeu, îl descoperă în Hristos cel viu în Biserică. Nu există alt mod sau o altă posibilitate oferită oamenilor...*[24]

3. Pneumatologia și teologia darului

„Trilogia” tabloului dogmatic despre Dumnezeu devine completă prin înțelegerea misterului Spiritului Sfânt, a treia persoană din Sfânta Treime, omniprezentă prin acțiunea creatoare și „de viață făcătoare”, însă atât de misterioasă și sublimă în istoria omenirii. Avem mărturisirea de credință și rectitudinea formulărilor catehetice, pneumatologia biblică, literatura patristică și teologică ulterioară, toate descoperind aspecte ale „misterului” Spiritului Sfânt. Însă pneumatologia părintelui Renzo Lavatori se caracterizează prin originalitate, propunându-ne o abordare teologică din perspectiva identității Spiritului Sfânt ca dar.[25]

Poate cea mai frumoasă introducere în pneumatologie ne este propusă de Don Renzo prin „teologia darului”. Este o perspectivă antropocentrică și în același timp o analogie antropologică care pornește de la „experiența umană a darului.”[26] Pentru a înțelege aspectul „darului”, autorul descompune analitic actul dăruirii: este nevoie de un donator, de un subiect capabil de a dărui și de a da valoare actului dăruirii, apoi este nevoie de un subiect capabil de a primi darul, de a-l înțelege în adevărata sa semnificație și de a-l accepta ca o parte din cel care dăruiește și se dăruiește prin actul dăruirii, apoi, nu în ultimul rând ca importanță, este darul în sine. Darul este o parte din donator, este învestit de semnificații și valoarea dată de demnitatea celui care dăruiește, devine o parte din cel care îl primește așa

---

[23] *Ibid.*, 557-577.

[24] *Ibid.*, 587.

[25] Id., *Spiritul Sfânt, darul Tatăl și al Fiului. Studiu asupra identității Spiritului Sfânt ca dar*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2006.

[26] *Ibid.*, 17-33.

cum se cuvine. Darul este un liant și o realitate metafizică în sine, este o imagine a donatorului și receptorului, este static în sine și în același timp izvorul unui dinamism spiritual al iubirii. Este gratuit și în același timp inestimabil prin profunzimea ființării sale care implică cunoaștere, libertate de alegere și iubire. Astfel definit darul, suntem invitați să privim spre realitatea teologică a comuniunii de iubire a unui Dumnezeu unul în dumnezeirea naturii / ființei și întreit în persoane.

Așa cum impune cercetarea teologică, urmează prezentarea fundamentelor biblice care ne descoperă revelația trinitară și realitatea Spiritului Sfânt.[27] Urmează prezentarea pasajelor patristice dedicate teologiei darului, fiind expuse învățăturile lui Irineu de Lyon, Origen, Didim Alexandrinul, Chiril din Ierusalim, Atanasie, Vasile cel Mare sau ale lui Novatian, Ilarie de Poitiers, Ambrozie, Augustin, Grigore sau Leon cel Mare.[28]

Teologia darului în aprofundarea gândirii medievale ne introduce în operele lui Petrus Lombardus, Richard de Saint Victoire, Bonaventura, Toma de Aquino, dar și a gândirii Epocii Moderne prin Antonio Rosmini sau Matthias Joseph Scheeben.[29] Declarațiile Magisterului sunt urmărite mai ales sub aspectul sinoadelor locale și a Conciliilor Ecumenice care diferențiază treptat pneumatologia latină de cea greacă, precum și documentele care clarifică polemica ce marchează Marea Schismă și producțiile teologice ulterioare.[30]

Este necesară trimiterea spre *introducerea la ediția română* pentru a se înțelege evoluția paralelă a celor două viziuni pneumatologice, cea greacă, liniară, *dia taxis*, a monogenetismului *ekporeusiei* în purcederea Spiritului Sfânt, și cea latină, circulară, a relațiilor *ad intra* care sunt apoi transmise „prin" Fiul în istorie. Introducerea treptată, unilaterală, a lui *filioque* în liturgica de rit roman, a generat reacțiile de împotrivire din partea creștinilor orientali, Conciliul din Florența afirmând pentru prima oară printr-un document oficial complementaritatea celor două tradiții teologice, așa cum rezultă din întreaga patristică creștină. Fiecare este chemat să-și păstreze propriile tradiții liturgice și legate de ritul Bisericii *sui iuris* din care face parte, la nivelul discursului teologic fiind chemat să înțeleagă pluralismul

---

[27] *Ibid*., 34-90.
[28] *Ibid*., 91-205.
[29] *Ibid*., 206-269.
[30] *Ibid*., 270-311.

afirmațiilor școlilor teologice ancorate în apostolicitatea ortodoxiei doctrinare, complementaritatea afirmațiilor și aspectivitatea demersului metodologic prin care este transpus în concepte misterul purcederii Spiritului Sfânt.[31]

Teologia darului ca fundament pentru pneumatologia latină revine explicit în capitolul 6 al acestui tratat, ceea ce a fost prezentat ca fundament antropologic fiind dezvoltat într-o perspectivă teologică. Spiritul Sfânt este darul Tatălui și al Fiului: promisiune și spirit al iubirii paterne, comuniune și identitate filială, Spiritul Sfânt se cuantifică în Darul Tatălui și al Fiului, atât în ființa divină, cât și în *oikonomia* mântuirii.[32]

Acest Dar marchează existența creștină, pneumatologia fiind direct legată de teologia ascetică și mistică prin efectele Spiritului Sfânt sfințitorul. Similar hristologiei, care devine o antropologie plenară prin înțelegerea desăvârșirii omului-Dumnezeu, pneumatologia aplicată în teologia spirituală desăvârșește cunoștințele noastre despre om: „sărăcia în Spirit" este o deschidere permanentă a creaturii în fața misterului absolut, experiența spirituală este un act cognitiv plenar care conferă discernământul unei existențe trăite ca dar și în Darul oferit de Dumnezeu creaturii sale.

Opera sfințitoare a Spiritului Sfânt este o constantă în istoria Bisericii, *o mai bună cunoaștere a misterului său va fi motivul unei autentice înnoiri a vieții creștine ca ferment pentru o lume mai bună, pentru o omenire mai dreaptă...*[33] Pneumatologia părintelui Renzo Lavatori aduce cititorului român o cunoaștere a evoluției gândirii teologice apusene, dar îl trimite, în egală măsură, spre un umanism bazat pe axiologia creștină și pe valoarea universală a proiectului lui Dumnezeu prin care cheamă întreaga creație spre desăvârșire.

4. Angelologia și demonologia în lucrările lui Renzo Lavatori

Don Renzo s-a dedicat în egală măsură cercetării realității lumii nevăzute. În limba română avem editată cartea *Îngerii*, însă în afara acesteia autorul a publicat în limba italiană lucrările *Gli angeli. Storia e pensiero*, Marietti, Genova 1991; Milano 2000, 2003; *Satana un caso serio. Saggio di demonologia cristiana*, EDB, Bologna 1996; *Il diavolo tra fede e ragione*, EDB,

[31] *Ibid*., 3-11.
[32] *Ibid*., 312-379.
[33] *Ibid*., 396.

Bologna 2001; și *Antologia diabolica*, UTET, Torino, 2008. Conferințele ținute din domeniul angelologiei și demonologiei și emisiunile de la Radio Maria pe aceste teme au contribuit și acestea la aprofundarea critică și popularizarea acestui domeniu al teologiei dogmatice.

O parte componentă a teologiei creației pornește de la ceea ce mărturisim prin Crez atunci când rostim: ...*Creatorul văzutelor tuturor și nevăzutelor*... Lumea nevăzută este, din definiție, lumea spirituală a subzistenței realității create însă supraempirică și dincolo de bariera transcendenței. În această „lume" subzistă îngerii (cf. grec. *Αγγελος* – mesager), entități dotate cu o capacitate de cunoaștere rațională și voință liberă (capacitatea de relaționare din iubire față de Dumnezeu). Lumea spirituală are atribute diametral opuse realității materiale, fiind veșnică (absența spațiului și timpului) și imuabilă (lipsa schimbărilor/ transformărilor), de unde și „necesitatea" acordării îngerilor unei „șanse" de a-și exercita libertatea. Dacă puterile îngerești superioare și stihiile lumii prin care Dumnezeu guvernează Universul rămân „neclintite" în poziția lor, „problemele" apar în rândul îngerilor aflați cel mai aproape de lumea istorică a oamenilor, interacționând din veșnicie cu realitatea subordonată spațio-temporalului pentru a transmite mesajul lui Dumnezeu către omul concret trăitor în istorie.

Un Arhanghel, purtătorul luminii (Lucifer), prin al său *non serviam* nu acceptă să slujească planului divin universal, făcut din veșnicie de Dumnezeu pentru restaurarea chipului perfect al creației și mai ales prin intervenția *Logosului* divin, Fiul, care prin întruparea din Maria Fecioara se face om. Urmează o luptă de segregare a îngerilor rămași în lumina divină, conduși de Arhanghelul Mihael, și îngerii deveniți întunecați, care sunt alungați într-o stare diametral opusă sfințeniei lui Dumnezeu, Lucifer devenind Satan, iar îngerii care l-au urmat „satane" sau demoni, păstrându-și gradul metafizic creatural de îngeri, însă decăzuți din starea inițială. Ura față de bine și mai ales dorința de a-i corupe pe cât mai mulți de la calea mântuirii rămâne o acțiune constantă a lui satan în istoria omenirii până la Judecata universală și restaurarea chipului inițial al creației.

Pornind de la această segregare a lumii nevăzute, în tratatele dogmatice întâlnim prezentarea teologiei creației ca un tot unitar, cu lumea văzută și nevăzută prezentate sistematic, dar și separarea celor două părți în tratate distincte (teologia creației și angelologia), angelologia putând fi la

rândul ei sistematizată în angelologie (despre îngerii buni) și demonologie (tratatul despre problematica răului și a îngerilor decăzuți).

În momentul în care am început să lucrez la proiectul traducerii lucrărilor părintelui Lavatori, personal, studiam deja de mai mulți ani problematica răului și a demonologiei din literatura teologică germană, franceză, română și polonă, prin completarea și preluarea critică a scrierilor sale, în anul 2010 am încheiat atât traducerea lucrării *Îngerii* căreia i-am adăugat o „introducere teologică la ediția română” [34], cât și lucrarea *Demonologia creștină*. [35] În acestea am introdus elemente de metafizică, filosofie clasică, teologie din tradiția română și a textelor liturgice greco-bizantine, precum și aportul psihologiei religiei, una dintre cele mai importante lucrări care mi-au facilitat studiul și au lărgit orizontul cercetării a fost *Antologia diabolica*.[36]

Un instrument de lucru de talie monumentală (677 pagini), *Antologia diabolica* este o prezentare a izvoarelor și a autorilor care stau la baza demonologiei, Don Renzo prezentând atât textele canonice cât și literatura apocrifă sau demonologia coranică.

După prezentarea temelor biblice ale Vechiului și Noului Testament,[37] sunt prezentate apocrifele vetero-testamentare[38] și neo-testamentare, texte care reflectă din plin reminiscențele religiilor vernaculare și imaginarul colectiv referitor la o bogată demonologie amestecată cu elemente mitologice și elemente animiste. Acestea sunt o constantă în cultura omenirii, cunoașterea critică a literaturii apocrife ajutându-ne să facem distincția între datele Revelate și fabulația amestecată cu reminiscențe din substratele culturale păgâne, superstiții și imagini arhetipale adânc înrădăcinate în subconștientul omului încă din începuturile manifestării sale.

Urmează prezentarea literaturii iudaice prin textele de la Qumran,[39] literatura rabinică[40] și a scrierilor lui Filon din Alexandria,[41] urmând o amplă prezentare a demonologiei patristice, de la părinții perioadei apostolice,

---

[34] AL. BUZALIC, *Introducere teologică la ediția română*, în R. LAVATORI, *Îngerii*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2010, 19-42.

[35] AL. BUZALIC, *Demonologia creștină. Revelație, tradiție și rațiune*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2010.

[36] R. LAVATORI, *Antologia diabolica. Raccolta di testi sul diavolo nel primo millenio cristiano*, UTET, Torino, 2007.

[37] *Ibid*., 3-55.

[38] *Ibid.*, 56-85.

[39] *Ibid*., 128-137.

[40] *Ibid*., 138-151.

[41] *Ibid*., 152-157.

trecând prin apologeți, gnostici, dualiști, Sfântul Irineu, Tertulian, Ciprian, Clemente Alexandrinul, Hipolit Romanul, Origen, Atanasie, Chiril din Ierusalim, Ioan Gură de Aur, Teodor de Mopsuestia, Leon cel Mare și Sfântul Augustin.

Deosebit de important este capitolul dedicat luptei spirituale din experiența monastică, fiind prezentată și viziunea psihologică a lui Evagrie Ponticul[42] sau Ioan Casian,[43] precum și a poziției patristicii tardive de limbă greacă (Ioan Scărarul, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschinul) sau latină (Grigore cel Mare, Isidor din Sevilia, Beda Venerabilul).

Ultima parte este dedicată perioadei de decădere a interesului față de demonologie și a creșterii poziției scepticismului odată cu sfârșitul primului Mileniu creștin,[44] poziția gânditorilor medievali fiind în disjuncție față de credințele vernaculare și emergența tensiunilor de tip milenarist care se prefigurau în preajma anului 1000 dHr.

Dacă această amplă *Antologie* ne oferă izvoarele revelate și producția literară tradițională, lucrarea părintelui Lavatori *Il diavolo tra fede e ragione*[45] ne oferă o reflecție sistematică asupra demonologiei, prezentată în evoluția istorică a dogmelor și a fundalului cultural din Antichitate până în contemporaneitate.

Prima parte este dedicată prezentării izvoarelor biblice și iudaice,[46] începând cu partea a doua intrându-se în prezentarea sistematică ce urmărește principalele perioade istorice. Pentru perioada patristică autorul începe cu poziția apologeților,[47] pentru a se prezenta sintetic „demonologia filosofică" și temele religiozității populare și cultura greacă, platonismul și medio-platonismul, apoi curentele gnostice.[48] Perspectiva teologică, problematica dualismului, lupta spirituală și sincretismele religioase completează viziunea generală despre demonologia patristică, iudaică și islamică.

Capitolul dedicat reflecției medievale ne introduce în atmosfera cultural-religioasă a epocii, aprofundându-se teologia bizantină, apoi raționalizările scolasticii în ambientul monastic apusean, nuanțările dominicane și

[42] *Ibid.*, 467-485.
[43] *Ibid.*, 486-516.
[44] *Ibid.*, 644-664.
[45] Id., *Il diavolo tra fede e ragione*, EDB, Bologna, 2001.
[46] Id., *Antologia diabolica*, cit., 7-42.
[47] *Ibid.*, 43-48.
[48] *Ibid.*, 49-56.

franciscane, precum și poziția magisterială exprimată la Conciliul din Lateran IV (1215).[49] Evoluția specifică perioadei moderne[50] și contemporane,[51] ne conduce spre înțelegerea evoluției culturale marcate de scepticism generalizat și ducerea în derizoriu a tot ceea ce ține de poziția religiilor și experiența milenară a lui *homo religiosus*, de aceea este deosebit de importantă prezentarea poziției Bisericii în dialog cu toate aceste tendințe ale unui „modernism fără Dumnezeu" al culturii secularizate.

Angelologia părintelui Lavatori[52] este la fel de temeinic expusă, sub forma unui tratat de teologie dogmatică, dar și cu sublinierea propriei viziuni teologice, autorul propunând o trecere în revistă a creației poetice a lui Dante Alighieri din *Divina Commedia* și a interferențelor cu angelologia și demonologia medievală timpurie.

Și în acest caz, pedagogia lui Don Renzo este similară prezentării sistematice și exhaustive a tratatelor sale, începând cu izvoarele biblice și intratestamentare, punând accent pe rolul mesagerilor în evenimentele eshatologice așa cum ne prezintă literatura neotestamentară.[53] Reflecția patristică, speculațiile medievale și evoluția angelologiei în Epoca Modernă expusă în capitolele următoare, ne introduce în istoria evoluției gândirii teologice și în istoria dogmelor, mai ales că și în acest caz, similar demonologiei, poziția Magisteriului este prudentă. Capitolul V, *Situația contemporană: secolul XX*, ne oferă o panoramă asupra teologiei actuale din ambientul protestant, catolic și ortodox, precum și transpunerile literare ale lui R.M. Rilke sau S. Bulgakov, sau angelologiile de factură teologică ale lui K. Rahner, H. Corbin sau M. Cacciari. În concluzia lucrării, Renzo Lavatori ne comunică, într-o cheie interpretativă eshatologică, că starea creaturală a îngerilor în planul teologiei creației ne ajută să avem o viziune antropologică completă: *angelologia poate fi înțeleasă ca o manifestare supraobiectivă și ca o confirmare metafizică a rolului spiritului omenesc în lume, întrucât spiritul angelic se prezintă, în spațiul ființelor create, asemenea celui uman.*[54]

[49] *Ibid.*, 85-118.
[50] *Ibid.*, 119-156.
[51] *Ibid.*, 157-192.
[52] Id., *Îngerii*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2010.
[53] *Ibid.*, 90-98.
[54] *Ibid.*, 432.

Concluzii

Am trecut în revistă principalele tratate de teologie dogmatică scrise de părintele Renzo Lavatori și avem o panoramă asupra originalității și nuanțelor gândirii sale teologice. Însă structura acestor sinteze cu caracter didactic izvorăște din vocația sacerdotală a lui Don Renzo. Colocviile susținute, emisiunile radiodifuzate, predicile și activitatea pastorală fac ca teologia să nu se oprească la bogata bibliografie pe care eruditul gânditor creștin a studiat-o, ci să fie un punct de plecare care transformă credința înțeleasă (*fides quae*) într-o credință trăită (*fides qua*), într-un dialog al iubirii omului care răspunde iubirii lui Dumnezeu. Gândirea teologică a lui Renzo Lavatori este caracterizată prin câteva aspecte esențiale:

Subordonarea față de Magisteriul Bisericii – rolul profesorului de teologie este de a învăța adevărurile de credință în continuitatea apostolicității Bisericii, de aceea este importantă înțelegerea evoluției gândirii teologice de-a lungul istoriei. La fel de importantă este și înțelegerea documentelor magisteriale contemporane care normează discursul oficial și direcționează înțelegerea Adevărului revelat în conformitate cu Tezaurul credinței încredințat Bisericii. Aceasta este una din trăsăturile scrierilor lui Don Renzo.

Adaptarea textelor la cerințele didacticii teologiei universitare – departe de a constitui eseuri și reflecții spontane, operele scrise de Renzo Lavatori sunt tratate de teologie care corespund, prin conținut și stilistică, unui demers sistematic necesar învățării teologiei și apoi a dezvoltării gândirii teologice în direcțiile de cercetare pe care le deschide. De aceea cărțile părintelui profesor se impun de la sine ca instrumente de lucru pentru studenții teologi sau seminariști, în egală măsură fiind accesibile oricărui cititor dornic să aprofundeze tainele teologiei. Prin această „acordare" a conținuturilor cu elementele de noutate pe care le propune, teologia lui Don Renzo este, prin excelență, o teologie universitară. În urmă cu câțiva ani am avut neplăcuta experiență a întâlnirii cu un teolog laic din străinătate care lua în derâdere faptul că „clericii" vor să utilizeze versiunile „oficiale" ale Bibliei în studiul teologic și că formarea viitorilor preoți după un conținut al învățării articulat pe studiul Magisteriului nu este demnă de o adevărată

teologie universitară. Fiind însărcinat cu predarea teologiei, am rămas stupefiat de poziția respectivului profesor, înțelegând cât de importantă este responsabilitatea personală în formarea teologilor și mai ales a viitorilor preoți, chemați să fie la înălțimea cercetării de actualitate și în același timp păstori care să poată călăuzi atât credinciosul care își trăiește sincer și în simplitate credința, cât și eruditul care „știe" atât de multe despre Dumnezeu... În operele lui Lavatori am găsit confirmarea unei atitudini responsabile și demne de un teolog creștin. Teologia lui Don Renzo reflectă atât cercetarea teologică permanentă cât și cerințele pedagogice ale transmiterii unui conținut al învățării adecvat, este rodul asumării responsabile a unei misiuni încredințate de Dumnezeu Bisericii.

Originalitatea cercetării teologice – opera lui Renzo Lavatori nu reprezintă o simplă sinteză, de tip „manualistic", a unor cunoștințe catehetice sau a epocilor istorice, ci este rodul studiului personal și al cercetării efectuate de-a lungul anilor. Fiecare titlu ne descoperă și acest aspect al gândirii sale. Dumnezeu este prezentat în dimensiunea conținutului unei teologii fundamentale ca „o întâlnire mântuitoare", hristologia expusă de Don Renzo este o teologie care aprofundează „misterul filiației", pneumatologia sa este rezultatul aprofundării teologiei darului, eshatologia transpune contemporaneității misterul finalității creației, în timp ce angelologia și demonologia sunt tratate de teologie dogmatică care au curajul să abordeze aspectele Revelației devenite sensibile în lumea contemporană, desacralizată și sceptică față de cunoașterea realității lumii spirituale. Alături de expunerea critică a poziției unor autori contemporani, Don Renzo se apleacă cu finețe asupra operelor lui Dante Alighieri, Rilke sau Bulgakov, folosindu-se de multe ori de muzicalitatea foneticii italiene pentru a colora artistic expunerile sale, lucru care de multe ori se pierde în încercarea traducătorului de a rămâne fidel mesajului textului respectiv. Pe lângă erudiția sa de teolog se dezvăluie și talentul scriitorului...

Dimensiunea soteriologică și eshatologică – toate tratatele de teologie scrise de Don Renzo aduc în discuție aplicabilitatea cunoștințelor în dimensiune evoluției istorice viitoare. Dumnezeu și omul sunt față în față într-o dimensiune mântuitoare, Isus Fiul lui Dumnezeu și fratele nostru întru umanitate este singurul Mântuitor care conduce lumea spre plinirea eshatonului, Darul – Spiritul Sfânt – este agent în lumea de azi și fermentul lumii de mâine, îngerii însoțesc istoria creației și au misiunea lor legată de a doua venire în glorie a Domnului și de instaurarea Împărăției lui Dumnezeu.

Dimensiunea spirituală – nu în ultimul rând, lucrările publicate de Don Renzo Lavatori fac legătura dintre mulțimea cunoștințelor de specialitate și trăirea concretă a credinței. Bogata bibliografie și mulțimea datelor nu devin un balast care îngreunează cunoașterea lui Dumnezeu, elementele originale completează armonios moștenirea tradiției înaintașilor, legătura dintre trecut, prezent și viitor dinamizează atenția cititorului spre ceea ce de fapt „trăiește” prin viața sa spirituală, ne oferă un sprijin solid pentru a ne apropia mai mult de Dumnezeu. Trimiterile spre primirea Cuvântului lui Dumnezeu dincolo de limitele posibilității noastre limitate de a aprofunda misterul sunt un îndemn spre aprofundarea unui alt ordin de cunoaștere pe care nu îl putem dobândi pe băncile școlii sau în cabinetul de lucru, ci numai în laboratorul viu al rugăciunii și contemplării misterului care își revelează, mai presus de concepte, esența sa și ne apropie mai mult de Adevăr, Bine și Frumos.

Don Renzo Lavatori este unul dintre teologii care au consolidat gândirea post-Vatican II, este dascălul de profesie plin de tact pedagogic, ne-a lăsat prin scrierile sale reale contribuții și un impuls pentru aprofundarea cercetărilor ulterioare în direcțiile respective, este preotul și omul credinței care știe să transmită prin prezența sa o mărturie vie a legăturii spirituale care înnobilează omul și dă sens trecerii noastre prin istorie.

Parte II.

Theologica.
Studi di teologia occidentale e orientale

La persecuzione: una costante negli Atti degli Apostoli

Luciano SOLE

Introduzione. Da Gesù ai suoi seguaci

Prima di lasciare i suoi, Gesù li avverte con queste parole: "Vi scacceranno dalle sinagoghe; anzi viene l'ora in cui chiunque vi ucciderà crederà di rende culto a Dio. E faranno ciò, perché non hanno conosciuto né il Padre né me" (*Gv* 16,2). Anche nella Seconda Lettera a Timoteo si legge: "Tutti coloro che vogliono rettamente vivere in Cristo Gesù saranno perseguitati" (*2Tim* 3,12). E così Pietro nella sua Prima Lettera: "Non meravigliatevi della persecuzione che, come un incendio, è scoppiata in mezzo a voi per mettervi alla prova, come se vi accadesse qualcosa di strano. Ma nella misura in cui partecipate alle sofferenze di Cristo, rallegratevi perché anche nella rivelazione della sua gloria possiate rallegrarvi ed esultare" (*1Pt* 4,12-13). Sono solo alcuni esempi, ai quali si possono aggiungere molti altri testi, dai Vangeli alle Lettere fino alle situazioni drammatiche presenti nell'Apocalisse.

Ogni esperienza cristiana, sia nell'ambito personale sia in quello comunitario ecclesiale, è attraversata dalla tribolazione quale compagna di esistenza, quale spina nella carne, quale martirio subìto in primo luogo dai santi profeti, poi dal Figlio eterno divenuto uomo ed ora presente nei suoi seguaci: "Se hanno perseguito me, perseguiteranno anche voi" (*Gv* 15,20).

Se gli scritti del Nuovo Testamento annunciano l'invitabile persecuzione che si abbatte sui credenti, il libro che registra e notifica tale drammatica vicenda è quello degli Atti degli Apostoli. Ed è ciò che vorrei proporre

in questo articolo in onore del teologo professore don Renzo Lavatori, compagno di fede e maestro nella conoscenza dei misteri di Dio. Le mie riflessioni sono consegnate alla Chiesa Greco-cattolica Romena, sovente segnata dallo scatenarsi della persecuzione, affinché queste righe siano di conforto e di speranza, e un invito a guardare a Gesù, come fa notare l'autore della Lettera agli Ebrei: "Pensate attentamente a colui che ha sopportato contro di sé una così grande ostilità di peccatori, perché non vi stanchiate perdendovi d'animo" (*Eb* 12,3).

Le considerazioni che propongo si possono raggruppare in due parti, di cui la prima accenna alla persistente presenza della persecuzione che attraversa interamente il libro degli Atti degli Apostoli, dai primi capitoli, quando i cristiani sono solo attivi a Gerusalemme, fino alla parte finale, quando il testo biblico si dilunga sul percorso di Paolo, dalla sua salita trepidante a Gerusalemme, dove lo attenderanno giorni certamente non facili, al suo arresto nella città santa, a cui segue la sua permanenza a Cesarea quale prigioniero fino al suo viaggio verso Roma.

Nella seconda parte ci si chiederà se la persecuzione sia soltanto qualcosa di marginale e sporadico oppure sia una costante inevitabile, a tal punto che si ripropone e non può non affacciarsi di continuo. Se è vera la seconda ipotesi, non ha senso allarmarsi o stupirsi della sua presenza, anzi la Chiesa dovrebbe preoccuparsi se questa scompaia, in quanto ciò vorrebbe dire che i credenti si sono messi in sintonia con il mondo, perdendo quel sapore che li fa essere calunniati dagli uomini: "Sarete odiati da tutti a causa del mio nome. Ma chi avrà perseverato fino alla fine sarà salvato" (*Mc* 13,13).

1. La persistente ostilità

Sfogliando il libro degli Atti[1] si rimane sconcertati dalla quantità di brani concernenti la persecuzione. Tali resoconti sono presenti in tutto il libro in modo continuo, sebbene un rilievo maggiore sia riservato ad essi

[1] Alcuni commenti al libro degli Atti: R. FABRIS, *Atti degli apostoli*, Borla, Roma 1984; S. FAUSTI, *Atti degli apostoli*, 3 voll., EDB, Bologna 2013.2014.2015; J.A. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Queriniana, Brescia 2003; B. MARCONCINI, *Atti degli apostoli. Commento esegetico-spirituale*, LDC, Leumann (TO) 1994; D. MARGUERAT, *Gli Atti degli Apostoli*, 2 voll, EDB, Bologna 2011.2015; R. PESCH, *Atti degli apostoli*, Cittadella, Assisi 1992; J. ROLOFF, *Gli Atti degli Apostoli*, Paideia, Brescia 2002; G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1998; G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli*, 2 voll., Paideia, Brescia 1985/1986; G. STÄHLIN, *Gli Atti degli Apostoli*, Paideia, Brescia 1973.

all'inizio,[2] quando il sinedrio si oppone a Pietro e agli altri apostoli, e alla fine, quando il contrasto si abbatte su Paolo.[3]

1.1. Nella città di Gerusalemme

Nella *prima parte* del libro biblico (1,12 - 8,4)[4] sono narrati tre arresti. Il *primo* si attua quando Pietro e Giovanni sono chiamati in giudizio dai capi religiosi (4,1-22).[5] Si dà avvio così ai processi indetti dalle autorità del mondo giudaico contro il nascente gruppo dei cristiani con a capo Pietro, cui viene proibito di predicare nel "Nome" di Gesù (4,18; 5,28.40). Il *secondo* arresto abbraccia tutti i Dodici (5,17-42), al punto che i membri del sinedrio "volevano ucciderli" (5,33). Solo dietro l'intervento pacificatore e prudente del dottore della legge Gamaliele, gli apostoli sono lasciati in pace. Il *terzo* episodio assume toni di chiara e violenta persecuzione (6,8 - 8,4). Narra l'arresto di Stefano, il suo coraggioso e franco discorso davanti al sinedrio e la conseguente lapidazione che lo conduce al martirio.[6]

In seguito alla sua morte la persecuzione, anziché placarsi, si accresce ancora più fortemente, disperdendo i cristiani ellenisti al di fuori della città di Gerusalemme (8,1.4; 11,19). In tale contesto sorge una comunità cristiana ad Antiochia (11,19-26), che avrà un ruolo decisivo nella trama del libro.

1.2. Saulo, da persecutore a perseguitato

Nella *seconda parte* del libro (8,1b - 14,28) l'annuncio evangelico raggiunge la Samaria, la costa mediterranea della Giudea, la Fenicia, la Siria, Cipro, la Pisidia, la Licaonia e la Panfilia. L'unità geografica si frantuma,

---

[2] Per uno studio approfondito sulla persecuzione nei capitoli iniziali degli Atti si può consultare il lavoro di G. BETORI, *Perseguitati a causa del Nome. Strutture dei racconti di persecuzione in At 1,12-8,4* (Analecta Biblica 97), Biblical Institute Press, Roma 1981.

[3] Per una panoramica più ampia e completa si veda: R. LAVATORI – L. SOLE, *Persecuzione e Chiesa negli Atti degli apostoli*, EDB, Bologna 2003, 25-41.

[4] Si segue il suggerimento di G. BETORI, "La strutturazione del libro degli Atti: una proposta", in *Rivista Biblica* 42(1994), 3-34, che vede in 1,12 - 8,4 la prima parte del libro.

[5] Cf. M. ADINOLFI, «"Obbedire a Dio piuttosto che agli uomini". La Comunità cristiana e il Sinedrio in Atti 4,1-31; 5,17-42», in *Rivista Biblica* 27(1979), 69-93.

[6] Come bibliografia orientativa riguardante la figura di Stefano cf.: A. BARBI, "Il martirio di Stefano (At 6,8-15; 7,55-8,3)", in *Parola Spirito e Vita* 32(1995), 143-157; BETORI, *Perseguitati*, cit., 130-144; J.J. KILGALLEN, *The Stephen Speech. A Literary and Redactional Study of Acts 7,2-53*, Rome 1976 (Analecta Biblica 67); E. MANICARDI, "L'ultima parola di Gesù secondo Luca e il racconto della morte di Stefano in Atti", in R. FABRIS (ed.), *La Parola di Dio cresceva (At 12,24) (Fs. C.M.Martini)*, EDB, Bologna 1998, 251-270; R. PESCH, *La visione di Stefano*, Paideia, Brescia 1969.

mentre aumentano gli agenti cui è riservato il ruolo di protagonisti. La persecuzione tuttavia non si affievolisce a tal punto che compaiono nei racconti nuovi avversari, mentre il sinedrio, che finora ha assommato in sé le forze ostili, scompare dalla scena.

Il nuovo persecutore Saulo, presente all'uccisione di Stefano, ora è posto in primo piano: "Saulo intanto devastava (*elymaineto*) la Chiesa entrando nelle case, e trascinando uomini e donne li consegnava in prigione (*paredidou eis phylakēn*)" (8,3). L'opera di questo convinto oppositore della Chiesa si spinge anche al di fuori della città santa, verso Damasco. Tuttavia durante lo svolgimento di quella malvagia missione, Paolo, chiamato dal Signore, da *persecutore* diviene egli stesso paradossalmente *perseguitato*, sia a Damasco (9,23-25)[7] sia a Gerusalemme (9,29-30).[8]

Al cap. 12 fa capolino un nuovo persecutore: il re Erode Agrippa I, che fa uccidere Giacomo, figlio di Zebedeo, e arrestare Pietro per ottenere il gradimento dei Giudei (vv. 3.11).[9]

I capp. 13-14 concentrano l'attenzione sull'azione apostolica di Paolo e Barnaba, i quali prendono l'avvio della missione dalla comunità di Antiochia. Hanno un'*opera*[10] importante da svolgere che spingerà il vangelo a diffondersi e a penetrare sempre più nel mondo pagano. Sorprende il fatto che l'autore Luca ponga nella persecuzione un rilievo di grande importanza. Infatti ad Antiochia di Pisidia, dopo la testimonianza su Cristo nella sinagoga, sorge il disaccordo, che degenera in forte contrasto da parte dei Giudei, e alla fine quell'opposizione si tramuta in aperta persecuzione: "I Giudei istigarono le nobili donne devote e i primi della città e suscitarono

---

[7] A) I Giudei si accordano per uccidere Paolo/ ma questi viene a conoscenza del loro piano// B) I Giudei sorvegliano le porte della città giorno e notte,/ ma i discepoli lo fanno scendere lungo le mura, calandolo in una cesta. Cominciano per Paolo le sofferenze a causa del Nome di Gesù, ma i tentativi per eliminare Paolo non vanno a buon fine. Ciò costituisce un *leitmotiv* degli Atti.

[8] Paolo "parlava e discuteva con quelli di lingua greca; ma questi tentavano di ucciderlo" (9,29).

[9] Cf. D. MARGUERAT, "L'evasione di Pietro e la morte del tiranno. Echi intertestuali in At 12", in E. FRANCO (ed.), *Mysterium Regni ministerium Verbi (Fs. V. Fusco)*, EDB, Bologna 2000, 497-515; J. DUPONT, "Pietro liberato dal carcere (At 12,1-11)", in ID., *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1985, 309-322; B. PRETE - A. SCAGLIONI, *I miracoli degli apostoli nella Chiesa delle origini. Studi sui racconti dei miracoli negli Atti*, LDC, Leumann (TO) 1989, 107-121; SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli*, cit., II, 127-143; J. TAYLOR, *Les Actes des deux apôtres. V. Commentaire historique (Act. 9,1-18,22)*, Gabalda, Paris 1994, 109-126.

[10] I capp. 13-14, che formano unità letteraria, sono determinati e circoscritti dall'inclusione di due versetti, all'inizio e alla fine: "Riservate per me Barnaba e Saulo per l'*opera* alla quale li ho chiamati" (13,2); "Salparono per Antiochia da dove erano stati affidati alla grazia di Dio per l'*opera* che avevano compiuto" (14,26).

una persecuzione contro Paolo e Barnaba e li cacciarono dal loro territorio" (13,50). La persecuzione si scatena poi a Iconio, dove si attua una frattura all'interno dell'ambiente giudaico, che si ripercuote sulla cittadinanza pagana. Da una parte "un gran numero di Giudei e Greci divennero credenti" (14,1); dall'altra "i Giudei increduli" (14,2), con la guida "dei capi" (14,5), istigarono i pagani contro i cristiani, con l'effetto salutare di sospingere gli apostoli a fuggire nelle città vicine.

A Listra, "alcuni Giudei" provenienti dalle città precedentemente evangelizzate trassero dalla loro parte la folla, così che "essi lapidarono Paolo, quindi lo trascinarono fuori della città, credendolo morto" (14,19). A Derbe l'autore sacro non menziona alcuna persecuzione. Tuttavia va notato che l'evangelizzazione in quella città fa da preambolo al resoconto riassuntivo del ritorno degli apostoli, i quali attraversano le zone dove in antecedenza avevano predicato, "rinvigorendo gli animi dei discepoli ed esortandoli a rimanere nella fede: è necessario attraversare molte tribolazioni (*dia pollōn thlipseōn*) per entrare noi nel Regno di Dio" (14,22). È chiara l'allusione alle opposizioni e alle persecuzioni subite nel passato, nelle quali sono stati coinvolti Paolo e Barnaba e dalle quali non possono esimersi le comunità cristiane.

In questo primo viaggio missionario di Paolo emerge una caratteristica nuova. In precedenza i persecutori erano identificabili ad alcuni gruppi o ceti precisi, come al sinedrio, alla sinagoga detta dei "liberti" (6,9), oppure ad alcune persone particolari come a Saulo o a Erode; ora, invece, il mondo giudaico nel suo insieme è posto di fronte all'evento cristiano in modo da dover decidere se credere o meno in Gesù. La parte incredula non solo rifiuta il messaggio evangelico, ma si sente obbligata a respingerlo con forza considerandolo una menzogna perniciosa e tentatrice. Pertanto la questione dell'insorgere del cristianesimo si allarga abbracciando non soltanto i capi giudei, ma tutto il giudaismo per finire di coinvolgere e dividere anche i pagani.

Un altro aspetto, interessante e nuovo anch'esso, sta nel mettere in rilievo che l'intento primario della persecuzione è di arrestare l'avanzata e la stabilizzazione del vangelo, mentre, di fatto, essa comporta l'effetto contrario, favorendo la diffusione del vangelo in numerose località. Il medesimo fenomeno riapparirà negli altri viaggi missionari di Paolo.

1.3. Il mondo giudaico e la novità del vangelo

Nella *terza parte* del libro degli Atti (14,27 - 16,5) si assiste alla comparsa di un paradosso. Se all'esterno della comunità persiste la persecuzione, vista come rifiuto di Cristo da parte del mondo giudaico incredulo, all'interno sboccia e dilaga il problema dell'inserimento dei pagani nella Chiesa, suscitato dai Giudei convertiti. Strana evoluzione dei fatti: da una parte occorre affrontare e subire l'odio e la violenza dei Giudei, dall'altra insorge la delicata questione della conversione dei pagani e la loro integrazione nel cristianesimo.

In questa parte del libro non si parla direttamente della persecuzione, ma s'impone il complesso caso dell'inserimento dei non circoncisi, avvertito anzitutto ad Antiochia e poi risolto a Gerusalemme. Se ben si considera, questo problema non è altro che il riverbero interno di una situazione esterna causata dall'azione missionaria che genera l'accoglienza del vangelo da parte di molti pagani, il costante rifiuto di alcuni ambienti giudaici che scatenano opposizioni e, inoltre, la difficoltà a comprendere come devono vivere i nuovi convertiti non Giudei.

Un elemento di rilievo si riscontra nel fatto che la persecuzione è originata generalmente dal mondo giudaico. [11] Con ciò non si vuole affermare che tutto il giudaismo si ponga in atteggiamento ostile contro il vangelo.[12] Luca non trascura di raccontare la buona accoglienza che la nuova dottrina suscita in molteplici ambiti della vita ebraica. Inoltre anche i pagani concorrono alle volte nella lotta contro i cristiani o sono anch'essi motivo di maggior aggravio di essa. Quello che si vuol sottolineare è che all'origine appaiono sempre persone circoncise e, di conseguenza, la persecuzione va

---

[11] "La grande maggioranza degli esempi di persecuzione vengono da coloro che possono essere chiamati giudei perché rimangono fedeli allo jahvismo tradizionale e si oppongono violentemente a tutto ciò che lo mette in causa, come l'insegnamento della via del Signore o l'identificazione di Gesù come Messia o l'affermazione della risurrezione dai morti o semplicemente la conversione di giudei al cristianesimo" (J.J. KILGALLEN, "La persecuzione negli Atti degli Apostoli", in G. MARCONI – G. O'COLLINS [edd.], *Luca. Atti. L'interpretazione a servizio della Scrittura [Fs. E. Rasco]*, Cittadella, Assisi 1991, 204-233).

[12] Si veda D. MARGUERAT, "Giudei e cristiani in conflitto", in ID., *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli apostoli*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 128-157, dove, nel capitolo 6, cerca di risolvere le contrastanti interpretazioni degli esegeti, poiché da un parte Luca va annoverato tra gli scrittori più aperti all'universalismo e dall'altra invece tra i più favorevoli a Israele. Si consultino anche i seguenti articoli: G. BETORI, "Chiesa e Israele nel libro degli Atti", in *Rivista Biblica* 36(1988), 81-97; A. VANHOYE, "Les Juifs selon les Actes des Apôtres et les Epîtres du Nouveau Testament", in *Biblica* 72(1991), 70-89.

contestualizzata e pienamente compresa solo all'interno di una mentalità tipicamente ebraica. Il mondo pagano, con a capo le sue autorità politiche,[13] non sempre riesce a capire l'accanimento dei Giudei e alcune volte addirittura esprime il proprio giudizio d'innocenza nei confronti degli apostoli.[14] Luca sostiene che i cristiani sono favoriti dal sistema politico romano, le cui leggi o usanze non ostacolano coloro che predicano Cristo.

1.4. L'opposizione reiterata

Dopo aver affrontato le questioni legate al passaggio del vangelo al mondo pagano, gli Atti, in una *quarta parte* (15,35 - 19,22), descrivono la missione di Paolo e dei suoi collaboratori nei territori a occidente. Essa si è svolta in un primo momento in Macedonia e in Acaia, e, in una seconda fase, nella provincia romana dell'Asia, avendo come centro Efeso.

A Filippi, Paolo con Sila è trascinato in prigione, colpito con le verghe e poi liberato in modo miracoloso e lasciato andare perché cittadino romano (16,16-40). Da lì Paolo raggiunge Tessalonica. Molti aderiscono alla sua parola, anche tra i Greci e alcune nobili donne, mentre i Giudei, ingelositi, incitano il popolo contro di lui per metterlo in prigione (17,1-9). Costretto a fuggire verso Berea, vi trova un'accoglienza più favorevole, ma, anche lì, a motivo dei Giudei di Tessalonica, deve lasciare la città e andarsene ad Atene per poi raggiungere Corinto. Qui, dopo diciotto mesi di evangelizzazione, i Giudei insorgono contro Paolo e lo conducono davanti al proconsole Gallione. La persecuzione ancora colpisce la comunità e in modo particolare lui, l'apostolo (18,12-17).

Paolo arriva ad Efeso, tappa determinante del terzo viaggio missionario, dove fonda la comunità cristiana amministrando il battesimo "nel

---

[13] Cf. M. ADINOLFI, "S. Paolo e le autorità romane negli Atti degli Apostoli", in *Antonianum* 53(1978), 452-470; J. DUPONT, "Aequitas romana", in ID., *Studi sugli Atti degli apostoli*, Ed. Paoline, Roma 1971, 901-947; J. ERNST, "Luca e il mondo politico", in ID., *Luca. Un ritratto teologico*, Morcelliana, Brescia 1998, 79-95.

[14] Tre esempi: il tribuno Claudio Lisia scrive al governatore Felice sul caso Paolo, affermando di aver trovato «che lo si accusava per le questioni relative alla loro Legge, ma che in realtà non c'erano a suo carico imputazioni meritevoli di morte o di prigionia" (23,29). Il governatore Festo espone al re Agrippa le accuse mosse contro Paolo: "Gli accusatori gli si misero attorno, ma non addussero nessuna delle imputazioni criminose che io immaginavo; avevano solo con lui alcune questioni relative la loro particolare religione e riguardanti un certo Gesù, morto, che Paolo affermava vivere" (25,18-19). Il governatore Festo e il re Agrippa discutono tra loro: "Quest'uomo (Paolo) non ha fatto nulla che meriti la morte o le catene". E Agrippa disse a Festo: "Costui poteva essere rimesso in libertà, se non si fosse appellato a Cesare» (26,31-32; cf. 28,17-19).

Nome del Signore Gesù" a dodici giovanniti (19,5), separa i discepoli dalla sinagoga perché vi trova opposizione (19,8-10) e con insistenza opera e parla in quella città.

Si può dedurre che anche in questa quarta parte degli Atti, dove si mette in evidenza l'attività missionaria di Paolo, non manca la persecuzione, anzi vi funge un ruolo decisivo, poiché sospinge i predicatori a inoltrarsi verso nuove mete, a diffondere il vangelo in nuove località, a essere pronti per nuove azioni apostoliche, senza pericolo di soste prolungate e pigre, ma in continuo dinamismo dietro a esperienze alle volte impreviste e sempre dure.

1.5. Paolo, verso la prigionia

Con la *quinta e ultima parte* del libro (19,20 - 28,31), che prende il via con la decisione di Paolo di salire a Gerusalemme e poi andare a Roma, si attua una svolta significativa: l'apostolo dimette il suo abito di fondatore di comunità per assumere sempre più il compito di testimone di Gesù; proprio in forza di questo cambio si acuisce il fatto della persecuzione, similmente alla prima parte degli Atti. Ormai Paolo è descritto in un costante stato di prigionia. A questo punto non è errato scorgere un parallelismo con il terzo Vangelo, dove è indicata la salita di Gesù a Gerusalemme in collegamento al rifiuto da parte del suo popolo. Analogamente l'andata di Paolo a Gerusalemme è accompagnata da continui processi.

Nella città di Efeso, la sommossa degli orefici pone Paolo e i suoi amici in gravissime situazioni (19,17-41). L'episodio, insieme con quello precedente di Filippi, costituisce l'unico esempio di persecuzione attuata fuori dall'ambiente giudaico. In Grecia Paolo subirà un nuovo complotto (20,3).

Dopo questi fatti, il libro degli Atti, che nei primi capitoli si era soffermato a lungo ad analizzare la lotta dei capi giudei contro la Chiesa nascente a Gerusalemme, ora si dilunga per più capitoli a trattare in modo accurato e circostanziato dell'opposizione contro Paolo avvenuta ancora una volta nella città santa e protrattasi a Cesarea (21,17 - 26,32).

In questa analisi sono nominati coloro che agiscono contro l'apostolo o non si adoperano per liberarlo: i Giudei della provincia dell'Asia, la folla, il sinedrio con il sommo sacerdote Anania, l'autorità romana rappresentata dal tribuno Lisia, i centurioni e anche i due governatori Felice e Festo. Altri personaggi intervengono in questo avvicendarsi di fatti: il re giudaico

Agrippa e sua sorella (moglie) Berenice, la comunità di Gerusalemme, gli amici e i parenti di Paolo.

Da Cesarea Paolo è condotto prigioniero a Roma perché si è appellato a Cesare. Là, a Roma, è descritto in catene, in una casa, mentre annuncia il vangelo: alcuni lo seguono e altri lo respingono (28,17-31). Con questa visione si chiude il libro degli Atti.

Da tutto l'insieme possiamo affermare che, nel suo inizio, il libro degli Atti offre una lettura progressiva della persecuzione, la quale è delineata in crescente radicalizzazione: dalla proibizione agli apostoli di predicare "nel Nome di Gesù" alla lapidazione di Stefano. Nell'ultima parte è tratteggiata una situazione opposta, che mostra un asprimento decrescente: dalla violenza usata contro Paolo (21,27.30-32; 22,23-25; 23,10.27) si passa alla sua condizione di prigioniero (23,35; 24,23.27; 25,4.14.21.27), alla libertà vigilata e agli arresti domiciliari (28,16.30s). Va tuttavia notato che, pur attenuandosi, la persecuzione non scompare del tutto dall'orizzonte degli Atti. E questa disposizione chiastica del crescere e del diminuire mostra come la tematica sia messa in chiara evidenza e costituisca quasi il canovaccio di tutto il libro.

2. L'inevitabilità della persecuzione

Dopo la panoramica sulla presenza della persecuzione nel libro degli Atti, sorge la domanda se il contrasto tra le comunità cristiane e le forze persecutorie sia un caso momentaneo oppure una condizione indispensabile e addirittura necessaria, quasi che la Chiesa non possa sussistere senza di esso. Il fatto che tale scontro sia tracciato lungo il percorso del libro, non comporta di per sé la sua ineluttabilità. Tuttavia il messaggio cristiano, continuamente proposto dagli evangelizzatori, se da una parte arreca salvezza e guarigione, dall'altra non lascia indifferenti e costringe a una presa di posizione accondiscendente o contraria. È ciò che si vorrà proporre in questa seconda parte.

2.1. Un evento permanente

Alcune espressioni presenti nel testo di Luca lasciano intravedere che la persecuzione non è circoscritta ad un ambito limitato. Nel primo resoconto della vocazione di Paolo il Signore dice ad Anania: "Va', perché egli (Paolo) è per me uno strumento eletto per portare il mio Nome dinanzi alle genti, ai re e ai figli d'Israele; e *io gli mostrerò quanto dovrà soffrire per il mio Nome*" (9,15-16). Paolo stesso, illuminato interiormente dallo Spirito Santo, sa che *in ogni città* lo aspettano *catene e tribolazioni*, a tal punto che ritiene quale primaria importanza annunciare il vangelo più che la propria vita (cf. 20,23-24) .

Anche le comunità hanno bisogno di incoraggiamenti; per questo l'apostolo delle genti le sollecita, "fortificando gli animi dei discepoli ed esortandoli a rimanere nella fede poiché *bisogna attraversare molte tribolazioni per entrare nel regno di Dio*" (14,22).[15] Alla fine degli Atti, quasi a modo di conclusione, i Giudei di Roma riferiscono a Paolo con tono dispregiativo: "Circa questa setta sappiamo che *ovunque trova opposizione*" (28,22).

Le referenze citate certamente inducono a valutare la portata non tanto lieve e momentanea della persecuzione, quanto piuttosto la sua stabilità e permanenza.[16] Tuttavia da queste citazioni non si può concludere in modo apodittico che la vessazione contro la Chiesa sia inderogabile; occorre indagare ancora più profondamente.

2.2. Il vangelo, accolto o rifiutato

Nei primi capitoli degli Atti, quando il kerigma si concentra sulla risurrezione di Gesù e di conseguenza sull'accusa ai responsabili giudei della sua morte in croce, è scontato che si faccia presente il rigetto persecutorio. Ciò che Pietro afferma si scontra inevitabilmente contro le autorità costituite ritenute colpevoli della condanna del Messia. Ma quando il vangelo si diffonde fuori di Gerusalemme, ci si attenderebbe una flessione delle contrarietà. Invece ciò non avviene. L'annuncio evangelico, anche quando

---

[15] Nel testo lucano del terzo Vangelo sono riportate le seguenti parole di Gesù: "Voi siete quelli che sono rimasti con me nelle mie prove, e io preparerò per voi un regno, come il Padre l'ha preparato per me" (22,28-29). Nel testo degli Atti viene espresso un analogo pensiero.

[16] In 14,22 Luca adopera l'espressione "molte tribolazioni". L'uso del plurale e l'aggiunta di "molte" suggerisce che l'autore pensi non alla specifica tribolazione della fine dei tempi, ma alle continue e ripetute sofferenze che derivano dall'essere cristiani.

sembra meno specifico, è sempre qualcosa di forte e dirompente, creando continuamente un duplice contrastante atteggiamento d'accoglienza o d'opposizione. Da una parte la Chiesa costituisce l'associazione di coloro che hanno creduto e accolto il messaggio della salvezza, cioè Gesù Figlio di Dio e Messia, morto e risorto; dall'altra i persecutori rappresentano coloro che si oppongono all'annuncio. Questo fa da spartiacque tra le due correnti e non esiste via di mezzo. Ne segue che la persecuzione può essere intesa come l'espressione dell'antifede e dell'antichiesa.

L'annuncio evangelico è un invito rivolto all'uomo nella sua libertà di scelta: "*Alcuni* si convincevano per le cose dette [da Paolo], *altri* non credevano e, discordi gli uni con gli altri, si separarono" (28,24-25a). Esso, pur non costringendo alcuno, tuttavia non lascia nell'indifferenza. Per questa ragione la Chiesa, che sussiste in forza dell'accoglienza continua del vangelo e con il desiderio e l'obbligo di annunciarlo, trova necessariamente lungo il suo cammino storico persone non disposte ad accoglierlo. Dove si proclama il vangelo e sorge la fede, e con essa la Chiesa, resta la possibilità costante del rigetto e dell'opposizione. Pertanto la Chiesa si trova a dover vivere con la persecuzione, a meno che non cessi di predicare il Cristo. I tempi difficili sono sempre in agguato, pronti ad abbattersi sulla Chiesa che proclama il Cristo "fino all'estremo della terra" (1,8).

2.3. Il vangelo, conversione o avversione

Il messaggio promulgato con fermezza e coraggio dagli apostoli ha come scopo la *metánoia*, [17] come risulta dalla parte finale dei discorsi missionari o in alcuni eventi importanti.[18] La *metánoia* o penitenza permette l'assenso della fede e l'ingresso nella Chiesa, quindi il possesso della salvezza.[19] Per questo gli ascoltatori si trovano interpellati profondamente,

---

[17] Cf. J. DUPONT, "Pentimento e conversione negli Atti degli apostoli" e "La conversione negli Atti degli apostoli", in ID., *Studi sugli Atti degli apostoli*, cit., 717-781; 783-814. Negli Atti si dice che l'adesione alla fede in Cristo è accompagnata dalla conversione, come si racconta in 20,21, dove Paolo ricorda la sua missione che consiste nello scongiurare "Giudei e Greci di convertirsi a Dio e credere nel Signore nostro Gesù".

[18] *Metanoia* ricorre in 5,31; 11,18; 20,21; 26,20; *metanoeō* in 2,38; 3,19; 8,22; 26,20. Luca però usa frequentemente anche *epistrephō* (3,19; 9,35; 11,21; 14,15; 15,19; 26,18.20; 28,27; *apostrephfō*: 3,26).

[19] Lo scopo della conversione è il bene dei convertiti: es: "Pentitevi…dopo riceverete il dono dello Spirito" (2,38); "pentitevi e convertitevi… e così possano giungere i tempi della consolazione da parte del Signore ed egli mandi quello che vi aveva destinato come Messia, cioè Gesù" (3,19-20); "ai pagani Dio ha concesso che si pentano per avere la vita" (11,18).

poiché il vangelo "trafigge il cuore" (2,37), costringe a dare una risposta radicale. Esso non può racchiudersi nell'annuncio di un Nome, ma principalmente nella presentazione di tutto ciò che di vero e di buono questo Nome personale comprende e comunica, con la salutare finalità di cambiare e dare la vita: "Anche ai pagani Dio ha concesso la *metánoia per la vita*" (11,18). Sotto tale aspetto la conversione si manifesta e trabocca in un modo nuovo di pensare e vivere, che conduce conseguentemente "a fare opere degne di conversione" (26,20).

Essa designa un elemento essenziale dell'evangelizzazione, senza la quale il vangelo perde la sua pregnanza specifica. Esso deve calare nella concretezza, deve sfociare in un cambiamento di atteggiamenti, di pensieri e di azioni, deve coinvolgere l'integrità della persona umana. Gesù stesso ce ne dà una netta indicazione nelle sue ultime istruzioni agli apostoli, secondo la redazione lucana: "Il Cristo dovrà patire e risuscitare il terzo giorno e nel suo Nome saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme" (Lc 24,46-47).

Annuncio e conversione formano un binomio inscindibile, sono intrinsecamente uniti per offrire il giusto senso dell'uno e dell'altra. Il vangelo, distaccato dalla conversione dei suoi uditori, cade nel vuoto e nell'insignificanza; la conversione, a sua volta, non può sussistere ed è priva di motivazione se non si aggancia a Cristo, il Messia salvatore. Il binomio poi ottiene la sua solidità e manifesta la sua visibilità quando viene collocato nella comunità, dove costruisce un insieme di fedeli compatti nella stessa fede e uniti da intenso amore. L'inserimento nella Chiesa, come comunità di salvati e redenti, costituisce il risultato e termine o luogo in cui i due elementi, annuncio e conversione, consumano il loro connubio.

Ne consegue logicamente che l'avversione al cristianesimo si basa non solo nel rigettare la figura di Cristo, ma più concretamente nel respingere la conversione della propria vita, dando maggior potere alla pressione dei vecchi legami cui l'animo vuole restare ancorato. Un brano dimostra il collegamento tra la persecuzione e la ribellione a cambiare vita (26,20-21). Paolo riassume e sintetizza il suo servizio missionario con queste parole: "A quelli di Damasco prima e poi a quelli di Gerusalemme e in tutta la regione della Giudea e infine ai pagani, annunciai di *convertirsi* (*metanoein*) e *ritornare* (*epistrephein*) a Dio facendo opere degne di *conversione* (*metanoias*)" (v. 20). Da

qui la conseguenza inevitabile: "*Per questo* i Giudei mi assalirono nel tempio e tentarono di uccidermi" (v. 21).

Il tentato omicidio contro Paolo è motivato precisamente dalla decisa volontà dei Giudei di non seguire la sua esortazione a mutare la loro vita e a compiere opere di bene corrispondenti al loro nuovo modo di essere. Questa chiusura interiore muove il loro animo a progettare la morte verso l'apostolo. Rivela il senso ultimo della lotta tra la vita e la morte. Misterioso duello che affonda le radici nel cuore dell'uomo imprigionato nel proprio egoismo e volutamente incapace di aprirsi alla verità intera e salvifica.

Si capiscono così l'impegno e la difficoltà che la missione comporta, precisamente per il fatto che la conversione predicata non è agevolmente accolta dagli uditori. Essa abbraccia forti e radicali passaggi come è dichiarato dalle parole del Signore rivolte a Paolo, che ricalcano quelle riferite al profeta Geremia, spesso osteggiato e imprigionato: "Ti libererò dal popolo e dalle nazioni, a cui ti mando per aprire i loro occhi, perché *si convertano* dalle tenebre alla luce e dal potere di Satana a Dio, e ottengano il perdono dei peccati e l'eredità, in mezzo a coloro che sono stati santificati per la fede in me" (26,17-18). Il missionario, pur affrontando con entusiasmo l'evangelizzazione, con la confidenza nell'aiuto divino, deve essere consapevole che essa s'accompagna all'urto e al rigetto che sfocia spesso nella persecuzione.

2.4. I miracoli, salvezza o dissenso

Numerosi sono gli episodi che nel testo di Luca raccontano i miracoli e i prodigi[20] compiuti dal Signore per mezzo degli evangelizzatori. Anzitutto essi sono a servizio della missione e della manifestazione della presenza del Risorto. Per questo motivo concorrono a confermare la validità dell'evangelizzazione.[21] L'associazione di predicazione e azione (soprattutto attività terapeutica o esorcistica) trova ampia conferma lungo tutto il percorso del

[20] Cf. A. George, "Il miracolo nell'opera di Luca", in X. Léon-Dufour (ed.), *I miracoli di Gesù*, Queriniana, Brescia 1980, 201-217; B. Prete, "Il 'meraviglioso' nei racconti dei miracoli nel libro degli Atti", in Id., *L'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, LDC, Leumann (TO) 1986, 426-452; G. Schneider, "I racconti dei miracoli", in Id., *Gli Atti degli Apostoli*, I, 423-430; S. Zedda, "I miracoli", in Id., *Teologia della salvezza negli Atti degli Apostoli. Studi sulla terminologia*, EDB, Bologna 1994, 64-67.

[21] I due discorsi di Pietro, in seguito alla guarigione del paralitico, mostrano chiaramente come il miracolo sia inserito nella proclamazione del messaggio cristiano incentrato sulla passione, morte e risurrezione di Gesù, quale suo fondamento e segno.

libro degli Atti fin dal suo esordio.[22] Da una parte il miracolo fa sì che l'evangelizzazione non si riduca a semplice comunicazione d'idee o di filosofie umane, ma sia giustamente intesa quale azione salvifica e liberatrice di Dio; dall'altra esso certifica che l'evangelizzazione proviene da Dio, in quanto ne rivela l'infinita potenza.

Da questo accostamento è lecito dedurre che, se il miracolo trova la sua comprensione come sostegno all'evangelizzazione, ed è intimamente collegato ad essa, ma questa scatena l'opposizione colla persecuzione, certamente sussiste un certo rapporto tra i miracoli e l'ostilità al cristianesimo. Negli Atti sono indicate palesemente le relazioni tra gli uni e l'altra.

Quando Pietro e Giovanni sono arrestati per la prima volta (cap. 4), dopo la guarigione dello storpio nel Nome di Gesù e il conseguente discorso apostolico, il sinedrio s'imbatte con *tre realtà* che si integrano: sono delineate in *primo* piano le figure dei due apostoli, conosciuti come persone vissute con Gesù, che ora lo proclamano risorto e nel cui Nome hanno guarito lo storpio; in *secondo* luogo, al sinedrio provoca turbamento il popolo, che glorifica Dio per il risanamento dello sciancato e va dietro alla predicazione degli apostoli che con entusiasmo annunciano Gesù alla folla; in *terzo* luogo, è lì presente in piedi, sano e libero, l'uomo guarito, noto agli abitanti di Gerusalemme, di cui non si può negare il miracolo, se non venendo meno alla stessa evidenza dei fatti.

Davanti a queste tre vistose realtà, l'autorità religiosa non ha altra scappatoia che quella di combattere gli annunciatori del Cristo, imprigionandoli e mettendoli a tacere, in modo da frenare l'entusiasmo del popolo. Si origina così l'impeto della persecuzione. Infatti la situazione collega tra

[22] Gli apostoli vengono presentati come coloro che diffondono l'insegnamento, la *didachē* (2,42) e nello stesso tempo compiono molti *miracoli e segni* (2,43; cf. 4,12.16). La preghiera in 4,24-30 riassume in questa dualità l'attività di testimonianza degli apostoli, come risulta dalla conclusione: "E ora, Signore, concedi ai tuoi servi di *annunciare la tua Parola* con ogni franchezza, stendendo la tua mano per *guarire*, e perché *si facciano segni e prodigi* mediante il Nome del tuo santo servo Gesù" (4,29-30). Stefano è rappresentato come colui che, "pieno di grazia e di fortezza, *faceva grandi prodigi e miracoli* tra il popolo" (6,8), insieme è ritratto come grande predicatore a tal punto che "non riuscivano a resistere alla *sapienza ispirata* con cui *egli parlava*" (6,10). Filippo, in Samaria, "*predicò* il Cristo" (8,5). Le folle "*ascoltavano* e vedevano *i segni che faceva*" (8,6; cf. anche v. 7 e v. 13). A Iconio, Paolo e Barnaba sostano per un certo tempo "predicando con franchezza, fidenti nel Signore, il quale rendeva testimonianza alla *Parola* della sua grazia, concedendo che per le loro mani si facessero *segni e prodigi*" (14,3). Così in 19,8-12, a Efeso, Paolo si separa dalla sinagoga e va a insegnare nei locali della scuola di Tiranno, "discorrendo ogni giorno", per lo spazio di due anni. Di conseguenza "tutti quelli che abitavano nell'Asia, Giudei e Greci, *ascoltarono la Parola* del Signore. E Dio *faceva dei miracoli* straordinari per le mani di Paolo".

loro questi frangenti: la testimonianza resa dagli apostoli al Cristo di fronte al sinedrio; il miracolo, la cui notizia si divulga sempre più; l'ostilità dei capi, che cercano di limitare la diffusione del vangelo. Il miracolo s'inserisce nel rapporto tra l'evangelizzazione, che si propaga tra la popolazione, e l'opposizione furiosa del sinedrio che vuole impedire la predicazione; esso sostiene quella e sollecita questa. Si nota così lo stretto legame che intercorre tra la guarigione dello storpio avvenuta nel Nome di Cristo (4,10), la salvezza che lo stesso Nome apporta agli uomini che sono sotto il cielo (4,12) e le minacce dei capi religiosi perché non si parli più di quel Nome (4,17).

Da una parte il segno prodigioso fa da supporto all'annuncio della parola, mostrandone la bontà e la verità, che hanno la loro inconfondibile origine nella potenza divina; dall'altra, in forza di questa sua potestà incontrovertibile, diventa stimolo e causa di forte contrarietà. Lo stesso evento, causato da Dio, porta con sé una duplice valenza: positiva e negativa, benefica e dannosa. Perché questo misterioso contrasto? Gli Atti non ne accordano una spiegazione, ma fanno intravedere quel legame, già notato altrove, tra la luminosità del vangelo con il suo calibro salvifico, da un verso, e, dall'altro, la corrispondenza dell'uomo, il quale, nella sua intoccabile libertà, può disporsi all'accoglienza o al rifiuto. Di fatto il vangelo, e con esso Gesù il Cristo, si mostra segno di contraddizione, dinanzi al quale non si può rimanere nell'indifferenza. Il miracolo ne dà un'imperiosa riprova.

Nella preghiera comunitaria, rivolta a Dio dopo la liberazione di Pietro e Giovanni, si legge, nella parte conclusiva, una richiesta, in cui i prodigi sono incentrati tra le minacce dei nemici e l'evangelizzazione dei servi del Signore. Da una parte risuonano intimidatorie le parole del sinedrio qualora si predichi ancora il Cristo, dall'altra sovrasta la volontà di Dio, a cui si deve obbedienza (cf. 4,19-20; 5,27) e che esige l'annuncio del Nome di Gesù a tutte le genti. Gli apostoli si trovano stretti tra un potere umano opprimente e un'esplicita e chiara disposizione del Signore. Per questo motivo le invocazioni della preghiera sono formulate con due imperativi riferiti a Dio. Da una parte si dice: "guarda", richiamando l'attenzione divina sulle minacce; dall'altra "dona", per richiedere aiuto al fine di una predicazione coraggiosa accompagnata dai segni compiuti dalla potenza divina per la mediazione del Nome di Gesù. Il "santo Servo Gesù", contro cui è impugnata la lotta dei nemici del vangelo, è colui che opera miracoli nella predicazione dei suoi discepoli. L'unico e medesimo Servo e Signore è annunciato dai

missionari, è manifestato dai segni straordinari, è creduto dal popolo, è contestato dai capi. Quale strano intreccio di rapporti raggruppati su di lui, il Salvatore e il Cristo!

Il collegamento tra evangelizzazione, miracolo e persecuzione compare assai evidente nel racconto d'Iconio, dove il dono divino di compiere segni e prodigi (14,3) è elargito ai missionari in seguito all'atteggiamento contrario dei Giudei (14,2). Quindi i miracoli si collocano come risposta all'attacco di ostilità e insieme quale conferma della predicazione da svolgersi con *parrēsia*.

A Filippi, Paolo e Sila sono perseguitati a motivo del prodigio per la liberazione della giovane schiava, che aveva uno spirito di divinazione. A Efeso, la sommossa degli orefici si attua perché in quella città "la Parola del Signore cresceva e si rafforzava" (19,20). Ma la divulgazione del vangelo, a sua volta, non avviene soltanto per mezzo della comunicazione di parole, ma anche perché "Dio operava prodigi non comuni per opera di Paolo al punto che mettevano sopra i malati fazzoletti o grembiuli che erano stati a contatto con lui e le malattie cessavano e gli spiriti cattivi fuggivano" (19,11-12).

Sussiste un vitale legame tra la predicazione *su Cristo*, i miracoli *in Cristo*, l'opposizione *a Cristo.* La prima permette la nascita della Chiesa, la terza rivela l'inevitabile opposizione alla crescita della comunità, la seconda, l'evento dei segni, consente alla comunità di essere viva, composta da persone salvate, guarite, liberate, amate da Gesù. Inoltre i prodigi facilitano l'affluenza di nuovi individui perché sperimentino, come tutti, l'opera liberatrice del Signore: "Accorreva anche la folla delle città intorno a Gerusalemme, portando malati e quelli turbati da spiriti immondi, i quali venivano guariti tutti" (5,16). Questi fenomeni, provocati dai segni prodigiosi, infastidiscono gli avversari, che si mostrano sempre più accaniti oppositori. Vi si rivela una sorprendente legge dell'evangelizzazione: quanto più questa si attua in modo portentoso, tanto più suscita la reazione contraria di distruzione. All'inverso, quanto più inferocisce l'ostilità, tanto più si diffonde la predicazione e si moltiplicano gli adepti, attratti dagli interventi divini.

2.5. Gesù, verità contestata

La verità che gli apostoli annunciano si concentra e si riassume nella presentazione di una persona, Gesù di Nazareth. Non espongono un

complesso d'idee né annotano un elenco di affermazioni, intorno alle quali si può discutere se alcune siano da ritenersi vere, mentre altre non dovrebbero essere credute o almeno messe seriamente in discussione o, meglio ancora, razionalmente approfondite. Né enumerano una lista di regole morali o sociali a cui ci si debba attenere oppure ci si possa sottrarre provocando discussioni a non finire. Essi pongono davanti a chi ascolta una realtà molto più sorprendente: un uomo, come tutti, che è anche il Messia e il Salvatore, colui che raccoglie in sé tutte le antiche promesse e che attua la redenzione dell'umanità, attraverso la sconfitta della morte e la vittoria su di essa con la risurrezione.

Di fronte a questa persona, realisticamente circoscritta e avente insieme proporzioni trascendenti e inafferrabili, l'uditore si trova inevitabilmente in una situazione interiore di profonda crisi. La sua vita viene definitivamente compromessa, con tutte le sue varie componenti che la determinano, senza altre scappatoie o rimandi per altri tempi. Il Signore Gesù, il Cristo salvatore, proclamato dagli apostoli, è lì che attende una risposta vitale e una precisa deliberazione. Si capisce che è una persona vera e viva; è qualcuno che chiede un riscontro personale, in forza del quale la propria esistenza muta e si trasforma, lasciando cadere vecchie barriere e legami o vincoli affettivi.

L'uomo, di fronte a Cristo, si ritrova nella sua nudità e povertà totale e, proprio per questo suo disvelamento, è invitato ad affidarsi a Lui e a seguirlo per procurarsi la salvezza piena, non più sorretta da baluardi terreni, ma sostenuta dalla verità del vangelo, di cui Cristo è esattamente la personificazione. Non è certo una cosa da poco, ma una scelta risolutiva e ultima, una presa di posizione totalizzante: l'annuncio cristiano o viene assunto o è osteggiato; lo si accetta o lo si respinge.[23] Davanti a una persona, il "sì" (l'accoglienza nella fede) o il "no" (l'incredulità e il rifiuto) rivestono un tono marcatamente esistenziale e personale.

Va inoltre notato che nell'evangelizzazione apostolica, proposta dai contini discorsi presenti nel libro degli Atti, Gesù di Nazareth è prospettato

[23] Di conseguenza anche la salvezza per Luca "non è puro dono, è anche una proposta escatologica, cioè definitiva, oltre alla quale non si va e di fronte alla quale l'uomo deve decidere: accettare con dedizione totale fino al prezzo del martirio oppure rifiutarla radicalmente tirandosi addosso il giudizio di condanna e di rovina, tipico di 'questa generazione'. A questo riguardo Gesù è per Luca non solo *sôtêr/sôtêria* unica e universale, ma anche paradigma soteriologico unico e insuperabile" (G. FRIZZI, "La soteriologia nell'opera lucana", in *Rivista Biblica* 23[1975], 113-145, qui 144).

come il Messia, colui che segna l'attuazione della storia salvifica di cui i primi e più diretti interpellati, i Giudei, ne fanno parte. Egli, in quanto Messia, è l'ultimo degli inviati di Dio, oltre al quale non può esistere un Nome in cui ormai si può trovare la salvezza (cf. 4,12). Che Gesù sia il Cristo non è questione di poco conto o marginale, ma riassume e compie tutto il cammino storico ed economico d'Israele; in lui sono realizzate e portate a compimento le antiche profezie; tutto ciò che la Scrittura contiene e preannuncia consegue il suo termine propriamente in Cristo.

Dal fatto che il Messia è ormai giunto ed è Gesù di Nazareth, la missione incalza, spinge ad andare e ad annunciare ovunque e sempre, in ogni circostanza, la lieta notizia. Paolo cerca di convincere i Giudei di Roma "circa Gesù a partire dalla Legge di Mosè e dai profeti, dal mattino fino alla sera" (28,23). Non si può tenere nascosto, soprattutto e in primo luogo ai Giudei, che il Messia è arrivato e che le Scritture testimoniano a suo favore. A Corinto Paolo "ogni sabato discuteva nella sinagoga e cercava di convincere Giudei e Greci" (18,4 cf.19,8.26; 26,28; 28,23.24).

Da una parte sta l'appassionato zelo apostolico, direttamente commisurato al contenuto del messaggio, cioè alla persona di Gesù Messia, dall'altro, in contrappeso, si pone ugualmente impellente la decisione, che per alcuni si esprime in rifiuto che si tramuta in persecuzione. Paolo si trova a dover sperimentare questa paradossalità, poiché vede in Gesù il compimento della speranza giudaica e insieme la repulsione da parte degli stessi Giudei del Messia che attendono, come lui fa notare: "Ora mi trovo sotto processo per la mia speranza nella promessa data da Dio ai nostri padri, quella promessa di cui le nostre dodici tribù attendono il compimento servendo Dio incessantemente notte e giorno È per questa speranza che io sono accusato dai Giudei" (26,6-7). Negli Atti non si dà spazio all'indifferenza, sia perché l'annuncio è chiaro, preciso, assillante, sia perché il suo diniego conduce all'inevitabile conclusione: "Chiunque non ascolterà quel profeta, sarà estirpato di mezzo al popolo" (3,23).

2.6. L'espressività del lessico

Con molteplici termini si esprime l'attuarsi e l'evolversi della persecuzione. Il verbo *diōkō* ("perseguitare": 9,4.5; 22,4.7.8; 26,11.14.15) può essere inteso in più significati. Nel contesto di persecuzione suggerisce una connotazione di colpevolezza dei persecutori e di buona prova di sé per i perseguitati.

Il sostantivo *diōgmos* ("persecuzione": 8,1; 13,50) è utilizzato contro la Chiesa di Gerusalemme e annota la lotta contro Paolo e Barnaba ad Antiochia di Pisidia. Per il termine *thlipsis* ("tribolazione": 7,10.11; 11,19; 14,22; 20,23), va notato soprattutto il legame con *diōgmos*, assumendo così una coloritura di sofferenza comunitaria in collegamento alla persecuzione esterna.

Per il gruppo semantico riguardante il "male" si trovano queste espressioni: *poieō kaka* ("fare il male": 9,13); *kakologheō* ("dire male": 19,9); *kakoō* ("recare danno": 12,1; 14,2; 18,10).

Il verbo *paschō* ("soffrire": 1,3; 3,18; 9,16; 17,3; 28,5) ricorre generalmente per segnalare i supplizi di Cristo; solo una volta (9,16) è riferito ai patimenti che Paolo deve sopportare per il Nome di Gesù. Da qui il profondo legame tra Cristo e il suo apostolo.

Il verbo *lymainō* ("infierire": 8,3) ha il senso primario di trattare ignominiosamente e conseguentemente di danneggiare. Esso ha una consistenza assai marcata, in quanto evidenzia la crudeltà della persecuzione che non conosce misericordia né sosta. A questo si aggiunge il verbo *portheō* ("devastare": 9,21). Altri verbi manifestano piuttosto un'opposizione interiore da parte dei Giudei per rimarcare il loro ambiente ostile.[24] Il rifiuto della Chiesa non conosce limiti, si verifica in ogni luogo. Per questo l'opposizione è valutata come causa di tentazione e di prova. È quanto dice Paolo agli anziani di Efeso: "Ho servito il Signore con tutta umiltà e *dakryōn* ("lacrime") e *peirasmōn* ("tentazioni") che mi hanno procurato le insidie dei Giudei" (20,19).

La persecuzione inoltre genera dispersione: da qui il verbo *diaspeiromai* ("disperdersi": 8,1.4; 11,19), in connessione alla dispersione dei cristiani dopo la morte di Stefano, la quale offre la possibilità di diffondere il vangelo, come una vera *semina* di cristiani.

Oltre a queste parole chiavi, l'autore utilizza un'estesa gamma di termini che fanno riferimento a tre momenti fondamentali, con cui viene descritto lo svolgimento dell'azione persecutoria: l'arresto, il processo e la liberazione.

Per quanto riguarda l'*origine dell'arresto* vi è la descrizione degli atteggiamenti che sorgono nell'animo dei persecutori, rivelando uno stato di

[24] Cf. *atimazō* ("disprezzare": 5,41); *antitassomai* ("opporsi": 18,6); *sklerynō* ("indurire": 19,9); *apeitheō* ("non credere": 14,2; 19,9); *apotheomai* ("respingere": 13,46); *antilegō* ("parlare contro": 13,45; 28,19.22). Normalmente il soggetto di queste azioni è rappresentato dai responsabili della comunità giudaica.

tensione, di gelosia, d'eccitazione.[25] Tra questi termini il più interessante è "zelo". Il significato negativo manifesta un sentimento disordinato e passionale, che oscura la coscienza e impedisce agli "zelanti" di capire fino in fondo se il loro impeto persecutorio sia veramente equo o invece sia indebito e contrario alla volontà divina. Per questo accade che la persecuzione è compiuta in nome di Dio e colui che la effettua si trova nell'incapacità di convertirsi senza un intervento particolare del Signore.

All'intenzione succedono i fatti, che consentono di realizzare l'offensiva attraverso *la preparazione* di varie azioni.[26] L'arresto vero e proprio con *la consegna dell'imputato* è descritto con una tale ricchezza di vocaboli che sorprende.[27] Con *la prigionia* l'arrestato viene condotto e custodito in carcere, legato ai ceppi.[28] La prigione è riferita quasi sempre a un luogo nel quale Dio interviene con potenza per liberare i suoi missionari, come è avvenuto per gli apostoli (cap. 5), per Pietro a Gerusalemme (cap. 12), per Paolo e Sila a Filippi (cap. 16).[29] Il carcere comporta *sofferenze*, in quanto il detenuto subisce punizioni e percosse, soffre per il nome del Signore.[30]

[25] I verbi usati ce lo dicono: *parotrynō* ("eccitare": 13,50); *diaponeomai* ("darsi pena": 4,2; 16,18); *hypoballō* ("sobillare": 6,11); *diapriō* ("irritarsi": 5,33; 7,54); *brychō* ("digrignare" [i denti]: 7,54); *epegheirō* ("suscitare": 13,50; 14,2); *zēlos* ("zelo": 5,17; 13,45); *zēloō* ("invidiare": 17,5); *thymos* ("animo": 19,28); *synkysis* ("subbuglio": 19,29).

[26] Luca parla di *epiboulē* ("macchinazione": 9,24; 20,3.19; 23,30); *enedra* ("insidia": 23,16; 25,3); *enedreuō* ("insidiare": 23,21); *systrophē* ("congiura": 19,40; 23,12); *synchynnō, syncheō* ("confondere" [la folla]: 19,32; 21,31; 21,27); *tarassō* ("mettere in agitazione": 17,8.13); *thorybeō* ("mettere in subbuglio": 17,5); *thorybos* ("tumulto": 20,1; 21,34; 24,18); *saleuō* ("agitare": 17,13); *tarachos* ("agitazione": 19,23).

[27] Cf. *epiballō* ("gettare [le mani] sopra": 4,3; 5,18; 12,1; 21,27); *perikeimai* ("cingere": 28,20); *deō* ("legare": 9,2.14.21; 12,6; 20,22; 21,11.11.13.33; 22,5.29; 24,27); *krateō* ("dominare": 2,24; 24,6); *piazō* ("stringere": 12,4); *synarpazō* ("trascinare": 6,12); *syrō* ("trarre": 8,3; 14,19; 17,6); *synlambanō* ("prendere": 12,3; 23,27; 26,21); *tithēmi eis tērēsin* ("mettere in custodia": 4,3; 5,18); *epilambanomai* ("afferrare": 16,27; 18,17; 21,30.33; 23,19); *asphalizō* ("legare": 16,24); *elkyō, elkō* ("trascinare": 16,19; 21,30); *paradidōmi* ("consegnare": 8,13; 12,4; 21,11; 22,4; 27,1; 28,17); *epicheireō* ("assaltare": 9,29); *synkineō* ("muovere insieme": 6,12); *kineō* ("muoversi": 21,30; 24,5); *synephistamai, katephistēmi* ("insorgere": 16,22, 18,12).

[28] Cf. *parembolē* ("fortezza": 21,34.37; 22,24; 23,10.16.32; 28,16); *halysis* ("catene": 12,6.7; 21,33; 28,20); *himas* ("cinghia": 22,25); *xylon* ("ceppo": 16,24); poi le parole che derivano da *desmos* ("corda": 16,26; 20,23; 23,29; 26,29.31): *desmeuō* ("incatenare": 22,4), *desmios* ("prigioniero": 16,25.27; 23,18; 25,14.27; 28,16.17), *desmophylax* ("carceriere": 16,23.27.36), *desmōtērion* ("carcere": 5,21.23; 16,26), *desmōtēs* ("prigioniero": 27,1.42).

[29] Cf. *phylakē* ("prigione": 5,19.22.25; 8,3; 12,4.5.6.10.17; 16,23.24.27.37.40; 22,4; 26,10), insieme con il verbo *phylakizō* ("mettere in prigione": 22,19).

[30] *timôreō* ("punire": 22.5; 26,11); *derō* ("maltrattare": 5,40; 16,37; 22,19); *typtō* ("colpire": 18,17; 21,32; 23,2.3.3); *kolazō* ("punire": 4,21); *diaspaō* ("linciare": 23,10); *mastizō* ("flagellare": 22,25); *mastix* ("flagello": 22,24); *rabdizō* ("bastonare": 16,22); *plēghē* ("piaga": 16,23.33); *phonos* ("strage": 9,1); *hybrizō* ("maltrattare": 14,5); *lithazō* ("lapidare": 5,26; 14,19); *lithoboleō* ("scagliare pietre": 7,58.59; 14,5); *hormaō* ("scagliarsi contro": 7,57; 19,29); *bia* ("violenza": 21,35); *perirēghnymi* ("strappare" [i vestiti]: 16,22).

Il luogo dove avviene il processo segnala in genere il carattere pubblico della persecuzione e, conseguentemente, della missione e della testimonianza. Non si tratta di luoghi appartati, marginali, bensì situati al centro della vita sociale, politica e religiosa. Anzitutto compare il sinedrio, poi la piazza e i tribunali.[31] Inoltre alcuni verbi descrivono i momenti, durante i quali l'incriminato è condotto davanti al tribunale per *l'interrogatorio* e le accuse.[32]

La tematica della *testimonianza* torna di frequente nell'opera lucana degli Atti, sia quale attestazione della risurrezione di Cristo, sia quale deposizione circa il vangelo di Gesù Cristo. Alcune affermazioni inseriscono la testimonianza in contesti di persecuzione (cf. 20,24; 22,18, 23,11). Il passo più convincente è dato da queste parole: "Quando *si versava il sangue* di Stefano, tuo *testimone*, anch'io [Paolo] ero presente e approvavo e custodivo i vestiti di quelli che lo *uccidevano*" (22,20). Il libro degli Atti espone solo due casi di uccisioni: uno di Stefano e l'altro di Giacomo; molte volte però, o nel processo o fuori di esso, è additata *la volontà di morte* presente negli oppositori.[33]

Per quanto riguarda la liberazione degli imputati, alcuni termini rivelano *il rilascio*[34] accompagnato dalle *minacce*.[35] Queste intimidazioni tuttavia sono affrontate e superate con la *parrēsia* (4,13.29.31; 28,31).

Per concludere possiamo dire che la ricchezza di vocabolario rivela la vastità e l'importanza della tematica. Ciò invita a prendere sul serio e a

---

[31] Cf. *synedrion* ("sinedrio": 4,15; 5,21.27.34.41; 6,12.15; 22,30; 23,1.6.15.20.28; 24,20). Poi vi sono altri termini di luoghi pubblici: *agora* ("piazza": 16,19); *bēma* ("tribunale, podio": 18,12.16.17; 25,6.10.17).

[32] Cf. *proskaleō* ("chiamare": 5,40); *agō* ("condurre": 5,21.26.27; 6,12; 9,2.21; 18,12; 19,37; 25,6.17.23); *histēmi* ("stare": 4,7; 5,27; 22,30; 24,20; 25,10); *eperōtaō* ("interrogare": 5,27; 23,34). Altri verbi esprimono l'atto d'accusa contro gli evangelizzatori: *katēgoreō* ("accusare": 22,30; 24,2.8.13.19; 25,5.11.16; 28,19); *katēgoros* ("accusatore": 23,30,35; 24,8; 25,16,18); *enkaleō* ("incolpare": 19,38.40; 23,28.29; 26,2.7); *loimos* ("peste": 24,5).

[33] Cf. *symbouleuō, bouleomai* ("tenere consiglio" [per mettere a morte]: 9,23; 5,33); *apokteinō* ("mettere a morte": 21,31; 23,12.14; 27,42); *anaireō* ("sopprimere": 5,33; 9,23.24.29; 12,2; 22,20; 23,15.21.27; 25,3; 26,10); *anairesis* ("uccisione": 8,1); *airō* ("eliminare": 21,36; 22,22); *thanatos* ("morte": 22,4; 23,29; 25,11.25; 26,31; 28,18); *diacheirizomai* ("mettere le mani": 26,21); *thnēskō* ("morire": 14,19); *apothnēskō* ("morire": 21,13; 25,11); *katalyō* ("sciogliere": 5,39).

[34] Alla fine gli imputati sono prosciolti: *apolyō* ("rilasciare": 4,21.23; 5,40; 16,35.36; 17,9; 26,32; 28,18); *aphiēmi* ("lasciare": 5,38); *exaireō* ("liberare": 12,11; 23,27; 26,17); *ekballō* ("cacciare fuori": 13,50; 16,37); *katapheugō* ("fuggire": 14,6).

[35] La conclusione del processo fa vedere le minacce, con cui i persecutori ammoniscono l'evangelizzatore, affinché non predichi più: *apeileō, prosapeileomai, apeilē* ("minacciare": 4,17.21.29; 9,1). Queste intimidazioni tuttavia sono affrontate e superate con la *parrēsia* (4,13.29.31; 28,31).

non trascurare o passare sotto silenzio il fatto che la Chiesa vive nella persecuzione. D’altro lato la descrizione, condotta in modo copioso e multiforme, fa intendere che essa non si ripete mai omogeneamente, ma appare imprevedibile, assumendo forme ogni volta differenti, più o meno intense. L’aspetto processuale spinge la Chiesa ad esprimere con chiarezza e fermezza se stessa, offrendo la propria testimonianza a favore di Cristo e del suo vangelo. La persecuzione diviene così uno dei momenti privilegiati in cui la comunità cristiana manifesta e vive la propria caratteristica missionaria.

Conclusione. Il filo conduttore

L’accadere della persecuzione non può intendersi come un’evenienza del tutto fortuita, che si frappone sventuratamente sul sentiero dove la Chiesa vive e svolge la sua missione. Tale avvenimento, al contrario, fa parte del quotidiano e fedele esserci e agire della comunità, la quale si configura e si manifesta in conformità alla sua identità e alla sua caratterizzazione evangelizzatrice.

Missione e persecuzione costituiscono quindi un binomio importante per la comprensione del libro degli Atti, in quanto una si associa all’altra in modo quasi inseparabile. Non è possibile considerare l’una senza tenere nel giusto conto anche l’altra. Da qui l’importanza di vedere il senso che della persecuzione offre il racconto degli Atti, di cui essa fa da sfondo per una comprensione approfondita e completa, intrecciandosi in particolare con la tematica della missione e dell’evangelizzazione. Attorno ad essa si articola e si muove il canovaccio. Trascurare questo aspetto comporta una parziale visuale dei vari intrecci della narrazione e dei messaggi fondamentali che il libro vuol presentare al lettore e alla comunità credente di sempre.

In apparenza i persecutori sono raffigurati nelle vesti dei forti e dei potenti; appartengono ai ceti più ragguardevoli della società nella sfera politica e in quella religiosa. Il perseguitato invece è ritratto nella posizione opposta, tra i più deboli e indifesi; sopraffatto dal nemico è costretto a fuggire e ad andare altrove per scampare alla morte; non possiede strumenti idonei per affrontare gli attacchi ostili. Dal libro degli Atti emerge tuttavia quanto

aveva presagito Gamaliele (cf. 5,34ss.), cioè si scorge l'incapacità dei potenti a distruggere o per lo meno ad arrestare il cammino e l'espansione della Chiesa, mentre, d'altro verso, si emerge il vigore dei missionari che, all'interno del loro animo, acquistano sicurezza e gagliardia, mentre, all'esterno, la riuscita della missione si fa più palese e assodata. Infatti sebbene la vita della Chiesa sia intessuta di minacce di morte, in realtà essa fiorisce e porta frutti, in quanto persegue ideali e prospettive nuove, vive la comunione con Dio, attua una crescita spirituale e fraterna, s'impegna per un messaggio salvifico d'annunciare.

I missionari sembrano soggiacere alle pressioni dei loro avversari, non potendo disporre di sé né programmare a piacimento le proprie azioni; danno l'impressione di non essere autonomi nei loro movimenti, poiché sono ricercati, incatenati, minacciati, spesso anche costretti a spingersi in altre località; in realtà manifestano una grande libertà di spirito e la forza di annunciare nuovamente il vangelo senza stancarsi né senza lasciarsi condizionare d'alcuna determinazione esteriore. Mentre i persecutori, apparentemente liberi di prendere iniziative e d'agire senza impedimenti, di fatto si trovano incalzati dall'evangelizzazione che esplode ovunque e trasborda i loro schemi o programmi.

La Chiesa e i suoi rivali non sono due contendenti posti sullo stesso livello. La comunità vive in una situazione d'inferiorità e di fragilità sul piano sociale, in quanto non possiede strumenti di potere e di violenza a cui fanno ricorso i suoi antagonisti; non attua un piano di controffensiva e di risposta aggressiva. Tutt'al più cerca di difendersi davanti agli accusatori, ma la sua difesa assume toni del tutto originali, poiché è diretta non tanto a smorzare le false incriminazioni, quanto a cogliere l'occasione per rinnovare l'annuncio salvifico, pur sapendo che proprio quell'annuncio costituisce il motivo della persecuzione.

Se la persecuzione non demorde, anche l'annuncio non cessa. Nonostante le sofferenze subite e i flagelli ricevuti, gli apostoli se ne vanno via "dal sinedrio, lieti di essere stati giudicati degni di subire oltraggi per il Nome di Gesù. E ogni giorno, nel tempio e nelle case, non cessavano di insegnare e di annunciare che Gesù è il Cristo" (5,41-42). E se il libro degli Atti termina presentando Paolo agli arresti domiciliari, tuttavia egli annuncia il regno di Dio e le cose riguardanti Gesù "con tutta franchezza e senza impedimento" (28,31). Non si può imprigionare la parola di Dio.

SFÂNTUL VASILE CEL MARE, UN PRECURSOR AL ÎNVĂȚĂMÂNTULUI MODERN

Călin Ioan DUȘE

Prin studiile pe care Sfântul Vasile cel Mare le-a făcut, dar mai ales prin educația și cultura pe care a reușit să le dobândească, a fost un deschizător de noi perspective pentru creștinismul secolului al IV-lea, dar mai ales pentru cele următoare. El a considerat că asigurarea unei bune educații dată copiilor, în frica de Domnul, îi va feri pe părinți de neplăcerile unei bătrâneți zbuciumate. Ca rezultat al educației făcute cu conștiinciozitate, părinții se vor bucura de iubirea, cinstea și respectul cuvenit din partea copiilor pe care i-au crescut și educat. *Omilia către tineri*, este un model de educație și cultură pentru tinerii din vremea sa, dar mai ales pentru tinerii și dascălii din zilele noastre. Dacă privim în ansamblu acest tablou al școlii pe care a reușit să o gândească și să o realizeze în vremea sa Sfântul Vasile cel Mare, am putea spune cu toată responsabilitatea și certitudinea că arhiepiscopul capadocian este precursorul învățământului modern. De asemenea putem afirma cu tărie că Sfântul Vasile cel Mare reprezintă un model de educație și cultură pentru fiecare dintre noi, dar mai ales pentru tinerii de azi.

1. Epoca în care a trăit Sfântul Vasile cel Mare

Viața Sfântului Vasile cel Mare corespunde cu prima perioadă a istoriei civilizației și culturii bizantine (330-610) care are un caracter prevalent latin. Este perioada așa-numitei diglosii greco-latine pentru că limba statului a civilizației era latina, iar a culturii era greaca.[1]

---

[1] CĂLIN IOAN DUȘE, *Viața duhovnicească după Sfântul Simeon Noul Teolog și integrarea lui în spiritualitatea răsăriteană*, Ed. Logos '94, Oradea 2007, 15.

Începutul secolului al III-lea deschide noi perspective de afirmare a creștinismului prin Edictul din 313 de la Mediolan, cu toate că în această perioadă creștinii reprezentau între 5-10% din populația Imperiului.[2]

Sfântul Vasile cel Mare s-a născut în anul 330, în Cezareea Capadociei, dintr-o familie nobilă și bogată.[3] Anul în care se naște Sfântul Vasile cel Mare corespunde cu un alt moment important pentru istoria spiritualității răsăritene. În același an pe data de 11 Mai 330 împăratul Constantin cel Mare a mutat capitala Imperiului pe malurile Bosforului, inaugurând astfel noua și impunătoarea capitală, care va primi numele său Constantinopolis.[4] Peste 16 ani de la inaugurarea cu mare fast a capitalei imperiale, în anul 436, Sfântul Vasile cel Mare își va continua aici studiile pe care le-a început în Cezareea.

În cadrul familiei Sfântului Vasile cel Mare atât cultura elenă cât și creștinismul erau deja tradiționale.[5] Începând cu sec. IV, Cezareea începe să devină un oraș cultivat, el având ca și celelalte orașe băile, teatrele și sărbătorile sale. Populația sa era în această perioadă de aproximativ 200 000 de locuitori, marea majoritate era compusă din mici orășeni și lucrători din toate domeniile.[6]

Familiile aristocrate își trimiteau copiii cei mai dotați la studii. De acest privilegiu au beneficiat atât Sfântul Vasile cel Mare, cât și Sfântul Grigorie Teologul (329-390). Cu toate că a cunoscut această dezvoltare la începutul sec. IV, Capadocia a avut nevoie de timp pentru a se cultiva, dar totuși ea a dăruit Bisericii trei oameni de o valoare cu totul aparte: Sfântul Vasile cel Mare, fratele său Sfântul Grigorie de Nyssa (335-394) și Sfântul Grigorie Teologul.[7] Prin aceste personalități de excepție centrul teologiei s-a mutat din Alexandria la Cezareea începând cu anul 370, iar după anul 398 la Constantinopol când Sfântul Ioan Gură de Aur ajunge arhiepiscop al cetății.[8]

---

[2] ID., *Împăratul Constantin cel Mare – piatră de temelie în promovarea și apărarea creștinismului*, în *Epoca, personalitatea și contribuția împăratului Constantin cel Mare la libertatea și consolidarea Bisericii creștine,* coord. Țepelea Marius, Editura Universității, Oradea 2014, 297.

[3] CICERONE IORDĂCHESCU, *Istoria vechii literaturi creștine*, vol. II, Editura Moldova, Iași 1996, 141.

[4] C.I. DUȘE, *Constantin cel Mare și creștinismul,* în *Secularizarea și Europa contemporană – particularitățile Europei Centrale și de Est*, coord. Călin Ioan Dușe, Alexandru Buzalic, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2007, 99.

[5] HANS FREIHERR VON CAMPENHAUSEN, *Părinții greci ai Bisericii*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Humanitas, București 2005, 130.

[6] STYLIANOS G. PAPADOPOULOS, *Patrologie*, Vol. II/2 *Secolul IV (Răsărit și Apus)*, traducere de Adrian Marinescu, Editura Bizantină, București 2009, 82.

[7] ADALBERT HAMAN, *Părinți Bisericii*, traducere de Ștefan Lupu, Editura Sapienția, Iași 2005, 129.

[8] S. G. PAPADOPOULOS, *op. cit.*, 45.

2. Familia Sfântului Vasile cel Mare

Despre familia Sfântului Vasile cel Mare avem informații puține. Părinții din partea tatălui care se numeau tot Vasile erau din Pont, fiind mari proprietari de terenuri. Ei au îmbrățișat creștinismul de timpuriu și au reușit să-l, cunoască pe Sfântul Grigorie Taumaturgul, episcopul Neocezareei. În timpul domniei lui Maximian (305-310) și Galeriu (305-311), au îndurat cu răbdare neclintită persecuția din anul 311. Ei au avut doi copii: pe Grigorie care a fost episcop într-un oraș din Capadocia, și pe Vasile, tatăl Sfântului Vasile cel Mare.[9] Bunicii Sfântului Vasile cel Mare din partea mamei, pe nume Emilia, erau din Capadocia, fiind o familie prosperă cu multe proprietăți. Cei mai mulți din membrii acestei familii s-au bucurat de multe titluri, ranguri, bogății precum și de funcții militare înalte, dar și de funcții obștești. Tatăl Emiliei, a primit cununa muceniciei în persecuția lui Liciniu, dar numele lui nu ni s-a păstrat.[10]

Familia din care provenea Emilia, se bucura de un respect aparte, ea ajungând să fie vestită și în afara Capadociei, datorită faptului că mulți din membrii acestei familii au ajuns ofițeri ai curților imperiale. Așadar, familia mamei Emilia, era mai renumită decât a tatălui Vasile.[11] De la aceste strălucite familii Sfântul Vasile cel Mare a moștenit cele mai alese calități, dar mai ales dragostea față de semeni și de Biserică.

Așa cum am amintit, părinții Sfântului Vasile cel Mare s-au numit Vasile și Emilia, ei au reușit să fie un model de familie, mai ales că au fost binecuvântați cu mulți copii: Macrina numită și cea Tânără, spre a fi deosebită de bunica sa din partea tatălui, numită Macrina cea Bătrână. Ea s-a născut pe la 328/329 a îmbrățișat monahismul și a trecut la cele veșnice în 380. Naucratie s-a născut în 332, a fost judecător, după care a devenit călugăr și a murit în 358/359. Grigorie s-a născut în jurul anului 335, s-a căsătorit, după care a ajuns episcop și mare teolog, trecând la cele veșnice în 394. Petru

---

[9] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrieri*, partea întâia, în P.S.B. vol. 17, traducere, introducere, note și indici de D. Fecioru, EIBMBOR, București 1986, 8.

[10] JOHANNES QUASTEN, *Patrologia,* Vol. II, *Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia,* Marietti, Torino 1980, 206.

[11] S. G. PAPADOPOULOS, *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, traducere de Cornel Coman, Editura Bizantină, București 2003, 8-9.

s-a născut pe la 345/347 a ajuns episcop al Sevastiei și a trecut la cele veșnice în 392. Ceilalți copii au fost fete patru și au venit pe lume probabil după anul 335.[12] Dintre aceștia patru: Macrina cea Tânără, Vasile, Grigorie și Petru, alături de Macrina cea Bătrână, bunica Sf. Vasile cel Mare, Emilia mama, au reușit să-și împodobească viața cu alese virtuți fiind modele vrednice de urmat, iar numele lor ajungând să fie trecute printre sfinții pe care Biserica îi cinstește în chip deosebit.[13]

Ei au reușit să cultive virtuțile creștine atât în viața lor, dar și a copiilor pe care i-au născut, crescut și educat cu mare atenție. Dragostea creștină s-a manifestat atât către Biserică pe care au sprijinit-o în toate activitățile ei, cât și în ajutorarea celor neputincioși, ospitalitatea față de străini și împărțirea multor bunuri săracilor. Acest mod de viață pe care l-au practicat părinții Sfântului Vasile cel Mare, a reușit să impresioneze pe locuitorii Pontului și ai Capadociei.[14]

3. Copilăria Sfântului Vasile cel Mare

Primii ani ai vieții Sfântul Vasile cel Mare i-a petrecut la Anisa, o localitate situată la puțini kilometri de Neocezareea, lângă râul Iris către Sampsunta. Sfântul Vasile cel Mare menționează acest sat ca și meleag al copilăriei sale în Epistola 210 - Epistolă către neocezareeni.

Tatăl Sfântului Vasile, retor și avocat de seamă în Neocezareea din Pont,[15] locuia când în această localitate, când la Anisa, iar mama Sfântului Vasile, Emilia era mai tot timpul la Neocezareea, alături de soțul ei. La Anisa, tatăl Sfântului Vasile avea șase case și multe terenuri. Tot aici a rămas și bunica Sfântului Vasile cel Mare, Sfânta Macrina, pentru a se putea ocupa și ea de creșterea și educarea nepoților.[16]

---

[12] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *op. cit.*, 9.

[13] IOAN G. COMAN, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent 1999, 111.

[14] S. PAPADOPOULOS, *op. cit.*, 12-13.

[15] C. IORDĂCHESCU, *op. cit.*,142.

[16] Informații în legătură cu familia și biografia Sfântului Vasile cel Mare avem la Sfântul Grigorie de Nazianz, în *Cuvântul 43*, P.G. 36, 493-608. Acesta a fost tradus în românește de NICOLAE DONOS, *Sf. Grigorie de Nazianz, Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul Sf. Vasile*, Huși, 1931, 118-204.

Sfânta Macrina, bunica Sfântului Vasile, a fost o mare personalitate care a reușit să influențeze și să formeze trei generații din cadrul familiei. Ea a fost aceea care l-a înrâurit pe soțul ei, alături de care a reușit să treacă peste încercările și greutățile persecuției lui Maximian, din 311. De asemenea a reușit să-l influențeze pe plan spiritual și profesional și pe Vasile, tatăl Sfântului Vasile, pe nepoții ei, mai ales pe Macrina și pe Vasile.

Învățătura Sfântului Grigorie Taumaturgul, primul episcop al Neocezareeii, a reușit să-și pună amprenta și asupra bunicii Sfântului Vasile, care a dorit să o transmită și nepoților ei. Știa foarte bine tainele vieții practice, cât și pe cele ascunse și aspre ale virtuților. Ea însăși le-a străbătut sub influența mărturisitorilor și mucenicilor, a vechilor atleți ai credinței. Această experiență minunată și aparte, Sfânta Macrina le-a dat-o spre moștenire nepoților ei. Ea a fost aceea care le-a dăruit-o cu înțelepciune și cu mare atenție, ca pe o flacără, care arde și nu se mistuie, aducând multă lumină. Astfel, Sfânta Macrina, bunica Sfântului Vasile cel Mare poate fi considerată adevăratul teolog al familiei, pentru că ea a trăit dumnezeieștile experiențe ale adevărului și de aceea ea rămâne *„părintele” „avva”* și pedagogul acestor copii în una din primele și cele mai importante etape ale vieții lor.

Tatăl Sfântului Vasile cel Mare, cu ajutorul mamei sale Emilia și a bunicii Macrina, în educația pe care i-au dat-o Sfântului Vasile, au urmărit două priorități: nevoința pentru virtute și o educație excepțională. Nu trebuie să uităm că Vasile tatăl era un retor de seamă și avea o educație aleasă, Sfântul Grigorie Teologul numindu-l *„profesorul obștesc al virtuții*.” Tot Sfântul Grigorie Teologul ne spune că Vasile tatăl, marele profesor a fost acela care: *„i-a predat ciclul științelor și a fost exercitat în evlavie, sau mai pe scurt, prin învățături elementare, a fost împins spre desăvârșirea ce avea să urmeze*.”[17]

După primii ani ai copilăriei petrecuți la Anisa, pe la anul 337, Sfântul Vasile cel Mare, va părăsi această localitate, mutându-se la Neocezareea, unde tatăl său își desfășura activitatea.

[17] N. DONOS, *op. cit.*, 130.

4. Studiile la Cezareea

După finalizarea studiilor în cadrul familiei, urmează a doua perioadă a instrucției sale, educația enciclopedică, astfel că Sfântul Vasile și-a continuat studiile la școlile din Cezareea. Aici a venit prin anul 342, iar pentru un copil de numai 12-13 ani se deschidea o nouă lume. Cezareea era un oraș măreț și impunător, iar influența lui se întindea asupra întregii Asii Mici. Sfântul Grigorie Teologul atunci când vorbește despre Cezareea o numește cu multă mândrie: „*metropola discursurilor*." Aici Sfântul Vasile cel Mare a urmat cursurile gimnaziale și se pare că cel puțin în ultimele clase se predau mai sintetic științele și filosofia, în vreme ce exercițiul oratoriei era generalizat. Aici prin „*filosofie*" trebuie să înțelegem mai ales formarea enciclopedică, cu ajutorul mai multor antologii care circulau în acea perioadă.[18]

La Cezareea Sfântul Vasile cel Mare l-a cunoscut pe Sfântul Grigorie Teologul[19] alături de care va lega o strânsă prietenie care va dura toată viața. Pe parcursul studiilor de la Cezareea Sfântul Vasile cel Mare s-a distins în mod cu totul aparte, rezultatele sale la învățătură erau excepționale, profesorii amintindu-și vreme îndelungată de rezultatele sale, mărturisind că i-a ajuns, dar și întrecut în știință pe toți colegii, fiind considerat un geniu. Și-a petrecut adolescența la Cezareea și în această perioadă a simțit și cunoscut farmecul culturii, iar contactul cu filosofia și poezia l-au entuziasmat și înflăcărat. Cu toate acestea nu s-a lăsat copleșit de seducătoarea înțelepciune lumească, deoarece pentru el discursurile, științele și filosofia, au reprezentat doar o anexă de care se va folosi în realizarea planurilor sale.

Despre această perioadă în care a studiat la Cezareea Sfântul Grigorie Teologul ne spune cât de mult a învățat, dar mai ales cât de bine a pus în practică cunoștințele pe care și le-a însușit: „*Cât de apreciat era el și de profesorii și de colegii săi, pe cei dintâi egalându-i, iar pe cei din urmă întrecându-i în orice știință! Cât de mare renume a dobândit el în scurtă vreme, atât în fața poporului de rând, cât și în fața fruntașilor orașului! Vădea o știință mai presus de cea obișnuită la oamenii de vârsta lui și o virtute a moravurilor mult mai presus chiar decât știința lui. Orator între oratori chiar în fața catedrelor profesorilor; filosof între filosofi chiar*

---

[18] S. PAPADOPOULOS, *op. cit.,* 23.
[19] I. G. COMAN, *op. cit.*, 111.

și în fața sistemelor filosofice; iar ceea ce este și mai important, preot între creștini chiar înainte de a fi primit darul preoției." [20]

La Cezareea Sfântul Vasile a studiat până în toamna anului 346, aici și-a finalizat al doilea ciclu al studiilor sale, obținând cele mai bune rezultate la învățătură, dar și aprecierea colegilor și mai ales a profesorilor care l-au îndrumat în această perioadă.

5. Studiile la Constantinopol

Rezultatele excepționale obținute în Cezareea i-au făcut pe părinții Sfântului Vasile să-l îndemne să-și continue instruirea deplină a fiului lor, pentru a putea ajunge un om de mare valoare, un om educat și cult, cu toate că studiile necesitau mulți bani. Pentru aceasta Sfântul Vasile și-a îndreptat pașii spre Constantinopol, marea capitală a întregului Răsărit. Încă de la început Constantinopolul s-a străduit să adune cele mai de seamă valori ale culturii greco-romane, capitala Imperiului fiind renumită pentru retorii, filosofii și oamenii înțelepți pe care îi avea. Puternica cultură și civilizație geacă, dar mai caracterul deosebit pe care l-a primit de la creștinism, i-a dat posibilitatea ca noua capitală să se deosebească într-un mod cu totul aparte de vechea capitală, Constantinopolul fiind acum atât împlinirea aspirațiilor, dar mai ales a tendințelor noii lumi orientale.[21]

Spiritul însetat de cunoaștere a Sfântului Vasile cel Mare își dorea asemenea oameni pentru a putea lua tot ce este mai bun de la ei. La Constantinopol, Sfântul Vasile l-a avut ca și profesor pe Libaniu, cel mai capabil retor și cel mai mare dascăl al vremii. Între Sfântul Vasile și Libaniu s-a creat o legătură de prietenie, care va fi întreținută prin bogata corespondență, păstrată în cele 25 de epistole, dintre care unii consideră ca autentice doar 13 dintre ele. Nu știm cât timp a rămas Sfântul Vasile cel Mare să studieze la Constantinopol, dar între anii 347 și 350 nu mai avem informații despre el. Oricum la geniul de care a dat dovadă, iar fi fost suficient și o perioadă scurtă pentru a putea lua tot ceea ce este mai de valoare din cunoștințele pe care le ofereau renumiții profesori ai Constantinopolului. S-a reîntors în Neocezareea și după aceea în Cezareea unde spera să se întâlnească cu prietenul și colegul său Sfântul Grigorie Teologul, dar acesta s-a îndreptat spre Cezareea Palestinei și Alexandria.

---

[20] N. DONOS, *op. cit.*, 131.
[21] C. I. DUȘE, *Constantin cel Mare și creștinismul, op. cit.*, 100.

6. Studiile la Atena

Dornic de a învăța cât mai mult de a aprofunda cunoștințele dobândite îl va face să-și îndrepte pașii spre Atena ”*tărâmul științelor*.” Aici a avut posibilitatea de a-i avea pe cei mai renumiți profesori timp de 4-5 ani: Libaniu, Proheresiu și Himeriu.[22] Acesta din urmă prin caracterul său blând a exercitat o influență asupra marelui părinte capadocian, dar și asupra prietenului și colegului său Sfântul Grigorie Teologul: „*Vasile și Grigorie au avut în chip firesc ca profesori pe profesorii lui Eustochios, deci și pe Himeriu. Deși păgân și uneori adversar declarat al creștinilor, se pare că Himeriu a exercitat, într-o măsură, influență asupra celor doi studenți capadocieni, atât prin caracterul blând, cât și prin unele idei aproape creștine din anumite piese oratorice ale sale, ca de exemplu Monodia (Discursul 23) în care deplânge cu durere moartea fiului său Rufin în vârstă de 14 ani. Caracterul religios al filosofiei sale, misticismul său eleusinic și asianismul elocinței sale au putut înrâuri cu folos formația celor doi tineri, îndeosebi tendința spre idei generale și elocința lor.*”[23]

În anul 350 sau 351, Sfântul Vasile va ajunge în Atena, unde a fost întâmpinat de prietenul său Sfântul Grigorie Teologul, care era aici de mai mult timp. El este acela care ne spune că Sfântul Vasile: „*a fost trimis de Dumnezeu și mânat de strașnica lui sete de știință la Atena.*”[24] Oraș universitar prin excelență, Atena i-a oferit Sfântului Vasile posibilitatea de a admira splendoarea Partenonului și blândețea lumii atice.[25]

La Atena erau studenți din toate ținuturile Imperiului, din Asia Mică, Armenia, Siria. Aici l-a avut coleg în anul 355 pe viitorul împărat Iulian Apostatul (361- 363) nepotul împăratului Constantin cel Mare (306-337), care în scurta perioadă cât a studiat la Atena a fost inițiat în misterele eleusiene. Iulian Apostatul va părăsi Atena în noiembrie 355 când a fost numit Caesar al Apusului.[26] Când a ajuns la Atena, Sfântul Grigorie Teologul s-a străduit să-i facă o primire cât mai călduroasă. Rezultatele excepționale avute la

---

[22] Constantin Voicu, Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie* II, Editura Basilica, București 2015, 164.

[23] Ioan G. Coman, „Studiile universitare ale Părinților capadocieni”, *Studii Teologice* 9-10 (1955) 542.

[24] N. Donos, *op. cit.*, 132.

[25] A. Haman, *op. cit.*,129.

[26] Marius Țepelea, *Împăratul Iulian, contemporan al Sfântului Vasile cel Mare și al Sfântului Grigorie din Nazianz*, în *Teologie și spiritualitate în operele Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie din Nazianz*, coord. Călin Ioan Dușe, Editura Galaxia Gutenberg, Oradea 2013, 301.

școlile anterioare, au făcut ca mulți studenți să-i rostească numele cu respect, mai ales că unii dintre ei l-au avut ca și coleg la Neocezareea și Cezareea. Din acest moment prietenia dintre Sfântul Vasile și Sfântul Grigorie va deveni mai profundă și de acum înainte ei vor fi nedespărțiți, așa după cum spuneau și colegii lor de studii.[27] Din această clipă cei doi tineri au înțeles ceva important și anume că fiecare va avea de învățat de la celălalt și vor avea nevoie de ajutorul fiecăruia. Astfel s-a creat o legătură de iubire și prietenie, care se va adânci treptat, și se va sfârși la moartea lor.[28] Sfântul Grigorie Teologul descrie acest mod de viețuire la Atena, el fiind un model pentru tinerii de azi: *„Mai târziu, când după trecerea timpului ne-am mărturisit reciproc aspirațiile intime și că ținta străduințelor noastre este filosofia, din acea clipă am avut totul în comun, trăiam în deplină armonie și ne spoream reciproc, cu multă râvnă, dragostea unuia către celălalt. Iubirile trupești, întrucât au bază trecătoare, trec și ele întocmai ca florile de primăvară, deoarece nici o flacără nu dăinuiește mai mult decât materia care o produce, ci se stinge îndată ce materia combustibilă s-a consumat; tot așa se petrece lucrul și cu dragostea, se stinge îndată ce s-a consumat jarul ei. Dimpotrivă, iubirile curate și plăcute lui Dumnezeu, având o temelie solidă, sunt cu mult mai durabile și, cu cât se dezvăluie mai mult frumusețea lor, cu atât mai mult se leagă ele și leagă între ei pe cei ce iubesc aceleași lucruri. Aceasta este, doar, legea dragostei celei mai presus de noi. Așa fiind raporturile dintre noi și pe astfel de columne de aur fiind sprijinită această clădire solidă" cum zice Pindar, progresam mereu, folosindu-ne de ajutorul lui Dumnezeu și de dragostea noastră. O, cum nu vărs lacrimi când îmi aduc aminte! Pe amândoi ne îmboldeau aceleași speranțe spre învățătură, adică spre ceea ce este mai dorit de oameni, și cu toate acestea invidia era departe de noi, fiind împinși numai de râvnă. Ne luptam între noi nu pentru întâietate, ci ne luam la întrecere cum să ne-o atribuim unul altuia, întrucât fiecare socotea gloria dobândită de celălalt ca și a sa proprie. Se părea că avem amândoi un singur suflet, care punea în mișcare două trupuri. Chiar dacă ar trebui să nu credem pe cei ce afirmă că „toate sunt în toți", în cazul nostru este de crezut că fiecare din noi eram în celălalt și prin celălalt. Un singur lucru urmăream amândoi. Virtutea și realizarea speranțelor viitoare, să trăim adică viața viitoare înainte de a fi părăsit pe cea de aici. Cu privirile ațintite spre această țintă, numai spre atingerea ei ne călăuzeam toată activitatea și toată viața noastră, urmând poruncile legii și ațâțându-ne unul altuia bărbăția; și dacă n-ar fi prea mult din*

[27] A. HAMAN, *op. cit.,* 129.
[28] S. PAPADOPOULOS, *op. cit.,* 33.

partea mea, aș afirma că fiecare eram pentru celălalt normă și dreptar, după care judecam ce este bun și ce nu. Petreceam și noi ca prieteni, dar nu cu cei desfrânați, ci cu cei cumpătați; nu cu cei scandalagii, ci cu cei mai cuminți și cu care petrecerea ne era de folos, dându-ne bine seama că mai ușor poți contracta viciul decât să te deprinzi cu virtutea, după cum mai ușor capeți boala decât să redobândești sănătatea. Cât privește studiile, iubeam nu atât pe cele plăcute, cât mai ales pe cele folositoare, pentru că cele dintâi împing pe cei tineri spre viciu, pe când celelalte, spre virtute. Cunoșteam numai două căi: cea dintâi de mare preț, cea de a doua de o valoare mai mică; cea dintâi ducea spre casele noastre sfinte și spre profesorii care propovăduiau în ele, pe când cea de a doua, la profesorii de știință profană. Celelalte căi, adică cele ce duceau la serbări, teatre, întruniri sau ospețe, le lăsam pe seama altora, pentru că după părerea mea, nimic nu-i mai de preț dacă nu duce la virtute și nu face mai buni pe cei ce apucă în acea direcție. Pentru noi lucrul cel mai de seamă era să fim creștini și să fim numiți creștini... Să vorbim pe scurt Atena era primejdioasă pentru sufletele altora, dar de loc pentru cei evlavioși; este plină de bogăția cea rea, adică de idoli, mai mult decât restul Greciei, și este foarte greu să scapi neatras spre adorarea și închinarea la idoli; nouă însă, n-a putut să ne aducă nici o pagubă, întrucât eram cu sufletele oțelite și bine apărate de această primejdie. Ba chiar dimpotrivă, dacă îmi este îngăduit a spune ceva și mai ciudat, noi tocmai aici ne-am întărit în credință, având prilej să cunoaștem minciuna și falsitatea păgânismului și să disprețuim idolii tocmai acolo unde erau mai adorați. Se vorbește de un fluviu care curge de-a lungul oceanului fără să i se altereze dulceața apelor sale, sau de un animal care trăiește în mijlocul focului fără să fie mistuit de flăcări. Aceste exemple pot da o imagine a felului nostru de a trăi printre colegii noștri."[29] Să nu uităm că în această perioadă în care cei doi sfinți părinți studiază la Atena erau păgâni, nu primiseră botezul creștin, dar se purtau ca cei mai buni creștini, un model și un exemplu de urmat de către toți.

La Atena, Sfântul Vasile a studiat cu mult interes toate disciplinele care i-au fost predate. Începând din sec. II învățământul superior din toate marile centre universitare era unul enciclopedic, tinerii care urmau aceste cursuri, aveau acces la „*universalitate*", cum ziceau latinii, ei reușeau să dobândească o viziune generală asupra științelor și a vieții. Sfântul Vasile a putut urma la Atena trivium-ul și quatrivium-ul. Primul ciclu se ocupa cu dialectica (filosofia), gramatica și retorica, iar cel de al doilea, cuprindea:

[29] N. DONOS, *op. cit.*, 137-140.

aritmetica, geometria, astronomia și muzica. Pe lângă acestea Sfântul Vasile a studiat și medicina, dar și retorica care era atunci la modă, mai ales că și tatăl său era un retor celebru. Una din condițiile importante pentru studiul retoricii era pregătirea filologică, studia gramatica pe textele istoricilor și ale poeților antichității. De asemenea în cadrul studiilor sale, a audiat și cursuri de filosofie. Aici l-a audiat pe Himeriu, acesta era un filosof de seamă, care îi interpreta pe vechii filosofi, mai ales pe Platon care era preferatul său. Tot la Atena a studiat ciclul științelor fizice și practice: astronomia, geometria și aritmetica. Sfântul Grigorie Teologul vorbește despre profesorii pe care i-au audiat, dar nu ne dă nici un nume: *„Am ajuns cei mai distinși pentru profesorii și colegii noștri, ba am ajuns cei mai celebri oameni în toată Grecia. Faima noastră a trecut și dincolo de hotarele Greciei, după cum am aflat din povestirile multora. Profesorii noștri, doar, erau cunoscuți pretutindeni unde se vorbea de Atena. La fel și noi: unde se ducea vestea de profesorii noștri, ajungea și faima noastră, așa că nicăieri nu eram necunoscuți și obscuri, ci ajunsesem mai celebri decât Oreste și Pilade, decât Moleonoizii cei cântați în versurile lui Homer, renumiți pentru strânsa lor unire în timp de primejdie și pentru arta cu care mânau amândoi un car, cu un singur bici și cu un singur frâu."*[30] Mai târziu doi istorici ai Bisericii amintesc de profesorii pe care Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie Teologul i-au avut la Atena. Socrate[31] și Sozomen[32] vorbesc de Himeriu, păgân și care era din Prusa Bitiniei și Proheresiu, care era creștin[33] din Capadocia, el era din Armenia, iar mai târziu a fost distins la Roma cu decorații imperiale. Așa după cum am văzut, Sfântul Vasile a studiat la Atena, cu multă patimă și zel cultura greacă. După cinci ani de studii 350/351- 355/356 Sfântul Vasile, dar și Sfântul Grigorie Teologul au hotărât să se retragă în patria natală. Înainte de a pleca Sfântul Vasile cel Mare și-a luat rămas bun de la profesorii și colegii de școală.[34]

Prin studiile pe care le-a făcut Sfântul Vasile cel Mare putem spune că este produsul excelent al celei mai bune forme de educație și cultură din

[30] *Ibid.*, 135.

[31] SOCRATE, *Istoria bisericească*, IV, 26.

[32] SOZOMEN, *Istoria bisericească*, VI, 17.

[33] CLAUDIO MORESCHINI, ENRICO NORELLI, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine II / 1, De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, traducere de Elena Caraboi, Doina Cernica, Emanuela Stoleriu și Dana Zămoșteanu, Editura Polirom, Iași 2004, 101.

[34] C. I. DUȘE, *Viața Sfântului Vasile cel Mare – un model pentru tinerii de astăzi*, în *Biserica în lumea contemporană – Gaudium et Spes*, coord. Alexandru Buzalic și Călin Ioan Dușe, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, 117-127.

secolul IV.[35] În istoria creștinismului, secolul IV se găsește între hotarul lumii antice și al celei medievale, iar în epoca patristică un om educat și cult trebuia să posede vaste cunoștințe literare cu bază în gramatică și retorică.[36] Sfântul Vasile cel Mare a fost și un bun cunoscător al clasicilor păgâni, iar în scrierile sale citează din marii înțelepți ai antichității. Îl citează frecvent pe Homer în epistolele sale face de patru ori referiri la *Iliada*, iar din *Odiseea* face zece referiri către cinci destinatari.[37]

De asemenea, a fost un bun cunoscător al celor mai importanți scriitori și istorici dintre care îi amintim pe: Xerxes, Herodot, Tucidide și Plutarh. Din scrierile sale vedem că a fost un bun cunoscător al filosofilor timpurii: Prodicus, Zenon, Diogene, Laertios, Dionisios, Heraclit și Strabon. Dintre toți filosofii cel mai mult este amintit Platon. În trei din epistolele sale către Candidian, Diodor și Libaniu se referă în mod direct la Platon.

De la Aristotel a preluat unele idei cu privire la imobilitatea pământului și despre faptul că acesta plutește pe un pod de aer. În scrierile sale Aristotel este amintit de trei ori: de două ori în opera *Contra lui Eunomie* și o dată în comparație cu Platon. Dintre filosofii mai noi, cel mai des este amintit Plutarh, atunci când vorbește despre forma pământului, puterea văzului, cum sunt percepute obiectele, despre simțul de urmărire al câinelui, dar și la unele fenomene interesante din viața naturii.[38]

Sfântul Vasile cel Mare își arată pregătirea sofistică în scrisorile de consolare, iar în scrierile sale nu folosește nici o figură stilistică în mod excesiv.[39] Din cele prezentate mai sus am văzut că Sfântul Vasile cel Mare a avut posibilitatea de a studia la cele mai renumite școli din vremea sa. Aceste studii i-au dat posibilitatea să-și formeze o vastă cultură care l-au ajutat pe parcursul vieții sale, iar din scrierile care au rămas de la el se vede că a fost un om educat și cult.

Familia în care s-a născut și crescut Sfântul Vasile a jucat un rol important în educarea și formarea lui și de aceea, el a acordat o mare importanță familiei, mai ales în creșterea și educarea copiilor. Astfel, că

---

35 MIRCEA FLORIN CHICOVEAN, *Aspecte teologico-literare în corespondența patristică,* Editura Marineasa, Timișoara 2008, 145.

36 HENRI-IRENE MARROU, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice,* traducere de Drăgan Stoianovici și Lucia Wald, Editura Humanitas, București 1997, 7.

37 LEO V. JAKS, *St. Basil and Greek Literature,* Washington 1922, 34-40.

38 *Ibid.*, 77-106.

39 JAMES MARSHALL CAMPBELL, *The influence of the second sophistic on the style of the sermons of. St. Basil the Great*, vol. II, Washington 1922, 146.

binecuvântarea familiei de către Dumnezeu, este finalizată prin nașterea de copii. Față de aceștia părinții sunt răspunzători înaintea lui Dumnezeu, atât în ceea ce privește creșterea, dar mai ales educația copiilor. Părinții sunt datori potrivit Sfintei Scripturi să se ocupe și de nașterea spirituală a propriilor copii și de aceea, educația copiilor a preocupat pe creștini încă de la început, fiind un factor important în viața familiei și a societății, având un rol important pentru activitatea misionară a Bisericii. De aceea și cei mai mari sfinți ai Bisericii își datorează ascensiunea lor pe culmile desăvârșirii în mare măsură datorită bunei creșteri, dar mai ales a educației pe care au reușit să o primească în cadrul familiei.

Valorile educației și formării copiilor, ori de unde ar proveni ele, fie din Sfânta Scriptură, fie din admirația pentru lucrurile mărețe din natură, sau chiar din literatura păgână sunt vrednice de a fi luate în seamă, dacă se atinge scopul major: deprinderea "*științei de a înțelege pe Dumnezeu, Creatorul universului, pe dreptul Judecător, care răsplătește după vrednicie pe cei care viețuiesc în lume*"[40].

Pentru a putea ajunge la scopul educației creștine, Sfântul Vasile cel Mare susține că și valorile culturii profane pot fii acceptate ca instrumente educaționale și misionare atâta timp cât ele nu intră în contradicție cu tezaurul învățăturii creștine, însă la baza acestei educații trebuie să fie Sfintele Scripturi: *„Din învățăturile păgâne să luăm doar ce este folositor. Căci este rușinos ca, înlăturând ceea ce este dăunător din mâncare, să nu facem o delimitare între științele care hrănesc sufletele noastre după cum, atunci când culegem trandafiri, ne ferim de spini, tot așa, adunând tot ce este de folos din aceste scrieri, ne vom feri de ceea ce aduce stricăciune."*[41]

Educația este o artă, fiind în același timp arta cea mai nobilă și cea mai bună. Artă mai mare ca educația nu există, deoarece, toate celelalte arte au în vedere un folos în lumea de aici, pe când educația se săvârșește în vederea celei viitoare.

Asigurarea unei bune educații dată copiilor, în frica de Domnul, îi va feri pe părinți de neplăcerile unei bătrâneți zbuciumate. Ca rezultat al educației făcute cu conștiinciozitate, părinții se vor bucura de iubirea, cinstea și respectul cuvenit din partea copiilor lor. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare, vorbind despre acest lucru, recurge la un exemplu luat din lumea păsărilor,

---

[40] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron,* I, IV, în vol. *Scrieri*, partea întâi, trad., introd., note și indici de D. Fecioru, în PSB, 17, EIBMBOR, București 1986, 175.

[41] ID., *Despre sacerdoțiu,* IV, 6, P.G., XLVIII, 609.

care este concludent în această privință: „*Îndatoririle berzelor față de acelea care sunt bătrâne, spune el, sunt de ajuns a face pe copiii noștri - dacă ei vor să ia aminte - afectuoși față de părinții lor, căci nu e nimeni atât de nesimțitor, ca să nu roșească de a fi mai puțin virtuos decât păsările cele lipsite de rațiune. Berzele, continuă el, se adună în jurul părinților lor, cărora bătrânețea a făcut să le cadă penele; le încălzesc cu propriile lor aripi; le procură din belșug hrană și chiar în zborul lor, se îngrijesc de tot ajutorul posibil, ajutându-l și dintr-o parte și din alta cu aripa.*"[42]

Sfântul Vasile cel Mare a fost înzestrat cu o capacitate intelectuală excepțională, fiind format atât la școala culturii antice, dar mai ales a Bisericii creștine. El a fost acela, care o oferit creștinilor o călăuză competentă în atitudinea pe care trebuie să o aibă creștinii față de cultura și filosofia antică. El este: „*Cel mai clasic dintre părinții greci... gândirea sa limpede, precisă călăuzește o întreagă generație... El a întrunit într-un grad rar geniul Romei cu cel al Greciei.*"[43] Fiind în același timp și un om de acțiune a fost numit: „*un roman între elini*"[44] Sfântul Vasile cel Mare a crescut într-o lume unde era de la sine înțeles că mariajul între Evanghelie și elenism era firesc, necesar și vrednic de dorit.[45]

Cu toate acestea, începând cu jumătatea secolului al IV-lea în cadrul Bisericii s-au format două direcții și tendințe. Una care disprețuia și înlătura cultura păgână antică, pe care aproape o detesta sub pretextul că ar păta noua cultură creștină. Amintim aici pe marele apologet și teolog Tertulian din secolul III, care afirma cu tărie: „*Întrucât se aseamănă Atena cu Ierusalimul, Academia cu Biserica, ori ereticii cu creștinii? Învățătura noastră vine din Înțelepciunea lui Solomon, care ne-a învățat că Domnul trebuie căutat numai întru curăția inimii noastre. Iar alții cred mai nimerit să dea la iveală un creștinism stoic, ori platonic, ori dialectic!*"[46] Aceeași atitudine față de cultura păgână o avea și apologetul Tațian Asirianul, sora Sfântului Vasile cel Mare, Macrina[47], dar și Sfântul Ieronim: „*Ce împărtășire are lumina cu întunericul? Și ce învoire este între*

---

[42] ID., *Omilii la Hexaemeron,* cit., 163.

[43] F. CAYRÉ, *Precis de Patrologie*, tome 1, I și II, Paris 1927, 399-400.

[44] OTTO BARDENHEWER, *Geschichte der altkirlichen Literatur,* vol. 3, ed. a II-a, Freiburg im Breisgau 1923, 135; QUASTEN, *op. cit.,* 210.

[45] ANTHONY MEREDITH SJ, *Capadocienii*, traducere din limba engleză de Constantin Jinga, Editura Sofia, București 2008, 223.

[46] TERTULIAN, *Despre prescripția ereticilor,* 7, 9-10, traducere de Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și David Popescu, introducere, note și indici de Nicolae Chițescu, în vol. *Apologeți de limbă latină,* în col. PSB 3, EIBMBOR, București 1981, 143.

[47] CONSTANTIN C. PAVEL, *Atitudinea Sfântului Vasile cel Mare față de cultura și filosofia antică*, în *Studia Basiliana 1, Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1630 de ani*, ediția a II-a revăzută, adăugită și îngrijită de Emilian Popescu și Adrian Marinescu, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București 2009, 446.

Hristos și Veliar? Ce are a face Horatius cu Psaltirea? Dar Maro cu Evangheliile? Cicero cu Apostolul?"[48]

Cealaltă tendință, care era și mai bolnăvicioasă, supraevalua cultura antică. Aceste confuzii s-au adâncit și mai tare atunci când împăratul Iulian Apostatul (361-363), a interzis în iunie 362 ca dascălii creștini să mai predea în școlile păgâne, iar tinerii creștini să nu mai studieze în aceste școli. În acest context destul de tulbure Sfântul Vasile cel Mare se hotărăște să scrie *Omilia către tineri*, despre cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor eleni (*Ad adolescentes, de legendis libris Gentilium*). Să amintim că opera omiletică a Sfântului Vasile cel Mare cuprinde: 9 omilii la Hexaemeron, 14 omilii la Psalmi și 24 de cuvântări autentice care au un conținut variat.[49] După subiectele pe care le-a tratat ele au fost împărțite în omilii dogmatice, exegetice cu caracter moral și panegirice. Ele au avut o influență mare în cadrul creștinismului, iar Rufin din Aquuileia a tradus opt din ele în limba latină. Atenția și aprecierile cercetătorilor moderni s-au îndreptat mai ales asupra omiliilor *Către tineri* (XXII), *Despre Bogăție* (VI și VII), și *Despre Post* (I și II).

Omilia *Către tineri* a fost scrisă între anii 359 și 362 când trăia în mănăstirea pe care a întemeiat-o la Anisa unde primea și îndruma pe mulți tineri care veneau la el.[50] Un editor mai recent lansează ipoteza că această omilie ar fi adresată nepoților Sfântului Vasile cel Mare și ar fi scris-o în anul 376 sau 377.[51] Lucrarea are zece capitole și încă de la început a exercitat și exercită până în zilele noastre o mare influență în pedagogia creștină. A fost tradusă în siriacă și arabă. În colecția Migne apare în PG 31, 564-589, ediții mai noi: F. Bouloenger, *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres hellèniques*, Paris 1965, N.G.Wilson, *St. Basil, On the Value of Greek Literature,* London, 1975. În limba română a fost tradusă în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești* (PSB), vol. 17, Sfântul Vasile cel Mare scrieri partea întâia, traducere, introducere, note și indici de pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1986. O nouă ediție *Părinți și Scriitori Bisericești* 1 Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări*, Traducere din limba greacă și introducere de pr. Dumitru Fecioru, text revăzut și notă asupra ediției de Constantin Georgescu, note de

---

[48] FERICITUL IERONIM, *Epistola 22,29,* în vol. *Părinți și Scriitori Bisericești, serie nouă, 9, Fericitul Ieronim, Epistole*, Volumul I, Studiu introductiv de Constantin Răchită, trad. de Ana-Cristina Halichias, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București 2013, 189.

[49] O. BARDENHEWER, *op. cit.,* 151.

[50] S. G. PAPADOPOULUS, *op.cit.,* 96.

[51] N. G. WILSON, *Saint Basil on the Value of Greek Literature,* Duckworth, London 1975.

pr. Dumitru Fecioru, Constantin Georgescu și Alexandru Mihăilă, Editura Basilica a Patriarhiei Române București, 2009.

În primul capitol al *Omiliei către tineri* Sfântul Vasile cel Mare, arată motivele care l-au îndemnat să dea aceste importante sfaturi, care vor fi de mare folos pentru cei care le vor urma: *„Multe sunt, copiilor, pricinile care mă îndeamnă să vă dau sfaturile pe care le socot cele mai bune și le cred a vă fi de folos de le veți urma."*[52] Faptul că Sfântul Vasile cel Mare folosește această formulă de adresare *„copiilor"* ne arată că între el și cei care îl ascultau era o diferență însemnată de vârstă, avea autoritate în fața lor. Această autoritate era dată de mai multe motive: primul așa după cum am arătat este diferența de vârstă, urmat de experiența de viață, studiile și cultura deosebit de importantă pe care o avea, gradul de rudenie care era între Sfântul Vasile cel Mare și cei cărora li se adresează, dar mai ales dragostea neprețuită fată de ei: *„Vârsta pe care o am, multele încercări prin care am trecut și participarea din destul și la bucuriile și la neplăcerile vieții, dascăli în toate, m-au făcut să am experiența lucrurilor omenești, așa că sunt în stare să arăt și celor care acum își rânduiesc viața care-i cea mai sigură cale. Prin înrudirea de fire sunt pentru voi îndată după cei ce v-au născut, și vă iubesc tot atât de mult ca și părinții voștri."*[53] Ca un mare pedagog și model pentru toți dascălii, Sfântul Vasile cel Mare ne arată care sunt calitățile pe care trebuie să le aibă toți cei care vor să fie profesori: în primul rând să-i iubească pe cei care vor să-i educe, să fie bine pregătiți pentru că dascălii nepregătiți sunt: *„călăuze oarbe, orbilor; și dacă orb pe orb va călăuzi, amândoi vor cădea în groapă."* (*Mt.* 15,14), de asemenea trebuie să aibă o bună experiență de viață, dar mai ales o bună pregătire profesională, pentru a putea da cele mai bune și folositoare învățături tinerilor. Pentru a primi o bună educație, elevii trebuie să meargă zilnic la școală și să învețe cât mai mult. Pentru că tinerii din vremea Sfântului Vasile cel Mare mergeau la școli păgâne, iar cea mai mare parte din dascăli erau păgâni și studiau pe oamenii: *„iluștri din vechime"* el îi îndeamnă pe tineri să fie selectivi învățând de la ei numai ceea ce le este de folos: *„Să nu vă minunați, dar, dacă vă spun că prin propria mea cercetare am găsit ceva mai folositor*

[52] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilia a XXII-*a, *Către tineri* (despre cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor eleni), în vol. *Părinți și Scriitori Bisericești* 1. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări*, Traducere din limba greacă și introducere de pr. Dumitru Fecioru, text revăzut și notă asupra ediției de Constantin Georgescu, note de pr. Dumitru Fecioru, Constantin Georgescu și Alexandru Mihăilă, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București 2009, 321.

[53] *Ibidem.*

pentru voi, care în fiecare zi mergeți la școală și sunteți împreună cu oamenii iluștri din vechime prin scrierile pe care aceștia le-au lăsat. Tocmai pentru aceasta vin să vă sfătuiesc. Că nu trebuie să dați cu totul acestor oameni cârma minții voastre, cum ați da cârma unei corăbii, și nici să-i urmați oriunde v-ar duce, ci să primiți de la ei cât vă este de folos și să știți ce trebuie să lăsați la o parte."[54]

După cum am putut vedea acest prim capitol este o introducere pentru că începând cu al doilea capitol Sfântul Vasile cel Mare le arată învățăturile pe care tinerii trebuie să le urmeze. La începutul capitolului le vorbește despre valoarea vieții, că în viața pământească cu toate bunurile ei nu facem altceva decât să ne pregătim pentru viața veșnică: *„Copii, noi gândim că viața aceasta pământească n-are absolut nici o valoare și nici nu socotim și nici nu numim în general bine ceea ce se sfârșește în această viață pământească. Nici slava strămoșilor, nici puterea trupului, nici frumusețea, nici măreția, nici cinstea dată de toți oamenii, nici chiar demnitatea de împărat, în sfârșit, nimic din cele ce pot fi numite mari de oameni nu le socotim vrednice de dorit și nici nu admirăm pe cei ce le au, ci, prin nădejdile noastre, mergem mai departe și facem totul pentru pregătirea altei vieți. Susținem că trebuie să iubim și să urmărim din toată puterea cele ce ne pot ajuta la pregătirea celeilalte vieți, iar pe cele care nu țintesc spre viața aceea, să le trecem cu vederea, ca fără de valoare."*[55] După cum vedem și în vremea Sfântului Vasile cel Mare percepția valorilor era greșită, toate erau raportate numai la această lume, iar el îi îndeamnă pe tineri să urmeze sfaturile Evangheliei: *„Căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate acestea se vor adăuga vouă."* (*Mt* 6,33). Mai departe arată diferența care este între cele două vieți și folosind o frumoasă comparație arată că pe cât este mai valoros sufletul față de trup așa este și diferența dintre cele două vieți: *„Poate că v-aș arăta-o îndeajuns spunându-vă atât numai, că dacă cineva ar aduna și ar strânge cu mintea și ar strânge la un loc toată fericirea de când există oameni, ar găsi că nu poate fi egalată nici cu cea mai mică parte din bunătățile acelei vieți, ci, mai mult, toate bunurile din această lume sunt mai prejos ca valoare decât cel mai mic dintre bunurile celeilalte lumi; și sunt tot atât de departe unele de altele, pe cât de departe sunt umbra și visul de lucrurile reale. Dar, mai bine spus ca să mă folosesc de un exemplu mai potrivit, pe cât este mai de preț tuturor sufletul decât trupul, pe atât este și deosebirea dintre cele două vieți."*[56] Spre viața veșnică

[54] *Ibid.*, 321-322.
[55] *Ibid.*, 322.
[56] *Ibid.*, 322-323.

suntem călăuziţi de Sfintele Scripturi, dar datorită faptului că cei cărora li se adresează Sfântul Vasile cel Mare erau prea tineri și nu puteau să pătrundă cuvintele de taină ale Sfintei Scripturi îi învață cum să se folosească de scrierile învățaților eleni, care sunt apropiate ca învățătură de cele creștine: *„...trebuie să stăm cu poeții, cu scriitorii, cu oratorii și cu toți oamenii de la care am putea avea vreun folos oarecare pentru cultivarea sufletului. ... tot așa și noi, dacă vrem ca slava binelui să rămână neștearsă în noi, să ascultăm învățăturile sfinte și de taină după ce am fost inițiați mai întâi în literatura profană."*[57]

În capitolul al treilea Sfântul Vasile cel Mare caută o înrudire între cele două învățături, dar și deosebirea care există între ele pe care o putem face prin comparație atunci când evident le cunoaștem și să constatăm care este mai bună și folositoare pentru noi: *„Așadar dacă există vreo înrudire între aceste două feluri de învățături, cunoștința lor poate să ne fie de folos; iar dacă nu-i nici o înrudire, să cunoaștem deosebirea dintre ele, punându-le față în față; și nu-i puțin lucrul acesta, pentru a afla care-i mai bună."*[58]

Ca un mare pedagog Sfântul Vasile cel Mare face o frumoasă comparație între cele două învățături: *„După cum însușirea proprie a unui pom este de a face un fruct bun și frumos, dar și frunzele, care se mișcă pe ramuri, dau pomului oarecare podoabă, tot așa și cu sufletul: fructul lui este mai cu seamă adevărul; dar nu-i lipsit de frumusețe dacă-i împodobit cu înțelepciunea profană, așa precum frunzele oferă fructului înveliș și înfățișare frumoasă."*[59] Mai departe aduce ca exemplu pe Moise arătând că este cunoscut de către mulți datorită înțelepciunii sale. Ne arată că și Moise la început a fost un bun cunoscător al învățăturilor profane și după aceea s-a apropiat de învățăturile divine: „ *...s-a apropiat de contemplarea Celui ce este numai după ce și-a antrenat mintea cu învățăturile egiptenilor."*[60] De asemenea ne dă un alt exemplu pe profetul Daniil, care la început a cunoscut bine învățăturile caldeilor și după aceea *„s-a apropiat de învățăturile dumnezeiești."*[61]

În capitolul patru îi învață pe tineri cum trebuie să folosească înțelepciunea profană ce să aleagă din învățăturile poeților și a scriitorilor, cum să se ferească de minciunile oratorilor, pentru că noi ca și creștini trebuie să propovăduim adevărul, să se ferească de viciile pe care le practicau zeii

---

[57] *Ibid.*, 323.
[58] *Ibidem*
[59] *Ibid.*, 323-324.
[60] *Ibid.*, 324.
[61] *Ibidem*.

păgâni, să se înnobileze cu virtutea și să condamne viciul: *„La zei, fratele se răscoală împotriva fratelui, tatăl împotriva copiilor, iar aceștia la rândul lor duc război neîmpăcat părinților lor. Cât privește adulterele zeilor, amorurile și împreunările lor în văzul tuturor, dar mai cu seamă destrăbălările lui Zeus, corifeul și șeful tuturor zeilor, după cum spun ei, de care e rușine să le spui chiar despre animale, să le lăsăm pentru actorii de pe scenă."*[62] În ceea ce privește modul în care trebuie să se folosească de aceste scrieri Sfântul Vasile cel Mare face o frumoasă comparație cu albinele îndemnându-i să urmeze exemplul lor: *„Vom primi însă acele scrieri ale lor în care au lăudat virtutea sau au osândit viciul. După cum celelalte ființe se bucură numai de mirosul sau de culoarea florilor, dar albinele pot lua din flori și mierea, tot așa și aici, oamenii care nu caută în astfel de scrieri numai plăcutul și mirosul pot să scoată din ele și un oarecare folos pentru suflet. Așadar, după exemplul albinelor, trebuie ca și noi să luăm parte la scrierile autorilor profani; căci acelea nici nu se duc fără nici o alegere la toate florile, nici nu încearcă să aducă tot ce găsesc în florile peste care se așează, ci iau cât le trebuie pentru lucrul lor, iar restul lasă cu plăcere. Noi, dacă suntem înțelepți, să luăm din cărți cât ni se potrivește nouă și cât se înrudește cu adevărul, iar restul să-l depășim. Și după cum atunci când culegem flori de trandafir dăm la o parte spinii, tot așa, în astfel de scrieri, să culegem tot ceea ce ne este folositor și să ne ferim de ce este vătămător."*[63]

În capitolul cinci continuă să-i îndemne pe tineri la practicarea virtuții aducând alte exemple de la scriitorii profani. Le spune că trebuie să se învețe de tineri să practice virtutea pentru că: *„Nu mic este folosul sădirii în sufletele tinerilor a unei familiarități și obișnuințe cu virtutea, pentru că, datorită frăgezimii vârstei, învățăturile unor astfel de oameni se imprimă adânc și rămân neschimbate pentru totdeauna."*[64] Amintește de Hesiod (renumit poet grec, din sec. al VIII-lea î.d.Chr.), care în poemele sale *Munci și zile* a urmărit să-i îndemne pe tineri la practicarea virtuții, chiar dacă acest efort pare de multe ori că este greu, în comparație cu cel care duce la viciu și este mult mai ușor: *„După părerea mea, Hesiod n-a spus cu alt scop aceste cuvinte decât ca să ne îndemne la virtute, să ne sfătuiască să fim buni și să străbatem calea virtuții fără să ne moleșim în fața greutăților înainte de a ajunge la sfârșit. Iar dacă și un alt scriitor a lăudat virtutea la fel cu Hesiod, să primim cuvintele lui, că ne duc la același scop."*[65] De

[62] *Ibid.*, 325.
[63] *Ibidem*.
[64] *Ibid.*, 326.
[65] *Ibidem*.

asemenea este amintit și Homer (poet, epic grec din sec. al IX-lea î.d.Chr) autorul Iliadei și Odiseei că laudă în operele sale virtutea: „*Am auzit pe un bun interpret al scrierilor poeților spunând că întreaga operă a lui Homer este o laudă a virtuții și că toată poezia lui, în afară de ceea ce este secundar, duce la virtute.*"[66] Acest *bun interpret* despre care vorbește aici Sfântul Vasile cel Mare este celebrul profesor de retorică Libaniu care a fost dascălul său și cu care a păstrat legătura și a corespondat cu el și după finalizarea studiilor sale în Epistolele 335-359.[67]

Sfântul Vasile cel Mare laudă virtutea spunând că ea este mai valoroasă decât bunurile materiale, pentru că acestea nu sunt statornice, pe când virtutea este singurul bun care nu se pierde: „*Bunurile celelalte nu aparțin mai mult celor care le au decât celor care întâmplător le dobândesc pe urmă, pentru că se mută când ici, când colo, ca la jocul cu zarul. Singurul bun care nu se pierde este virtutea; rămâne atât celui în viață, cât și celui căruia i s-a sfârșit viața.*"[68] Pentru a întări și mai bine această afirmație citează și din Solon (unul dintre cei șapte înțelepți ai Greciei, a fost legislator, om de stat, poet și filosof și a trăit între anii 640-558 î.d.Chr.): „*De aceea mi se pare că despre bogați a spus și Solon cuvintele acestea: «Dar noi nu vom schimba cu ei Virtutea pe bogăție, pentru că virtutea este statornică, Pe când averile le au când unul, când altul dintre oameni»*".[69]

Sfântul Vasile cel Mare continuă și în capitolul al șaselea să arate că toți scriitorii renumiți au lăudat virtutea și de aceea ei sunt demni de crezare, iar cel mai important este ca virtutea să fie pusă în practică: „*Aproape toți scriitorii renumiți prin înțelepciunea lor au lăudat, fiecare după puterea lui, în scrierile lor, mai mult sau mai puțin virtutea. Acestor scriitori se cade să le dăm crezare și să căutăm să punem în practică cuvintele lor. Acela-i înțelept la care înțelepciunea este întărită de fapte, care nu se mărginește la cuvinte «ca cel care se mută din loc în loc ca umbra»*".[70] Mai departe condamnă Sfântul Vasile cel Mare caracterul duplicitar al celor care vor să pară virtuoși, dar nu sunt în realitate decât niște prefăcuți și citează din Euripide (poet tragic grec, care a trăit între anii 480-406 î.d.Chr.), dar și din marele filosof grec Platon (424-348 î.d.Chr., elevul lui Socrate și dascălul lui Aristotel): „*Și fiecare e în dezacord cu sine dacă viața nu-i la fel ca vorbele; va spune oare împreună cu Euripide: «Limba a jurat, dar*

---

[66] *Ibidem*, 326-327.
[67] S. G. PAPADOPOULUS, *op. cit.*, 94.
[68] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilia a XXII-a*, *op. cit.*, 327.
[69] *Ibid.*, 327.
[70] *Ibid.*, 329.

mintea la jurământ n-a luat parte»? Va căuta să pară bun, fără să fie? Și e culmea nedreptății, de trebuie să dăm crezare cuvintelor lui Platon, «să pari drept fără să fii.»".[71]

În capitolul al șaptelea Sfântul Vasile cel Mare îi îndeamnă pe tineri să citească aceste scrieri care le dau sfaturi bune și să urmeze exemplul acelor care au practicat virtutea: „*Să primim, deci, acele scrieri care ne sfătuiesc spre bine. Să nu ne lipsim însă nici de folosul pe care îl putem avea din faptele mari ale bărbaților din vechime, ajunse la noi fie prin viu grai, fie păstrate în scrierile poeților sau scriitorilor.*"[72]

Mai departe continuă să dea exemple *din faptele mari ale bărbaților din vechime.* Arată cum Pericle (495-429 î.d.Chr., a fost general, om de stat atenian și orator. Secolul său a fost considerat ca cel mai strălucit din istoria Greciei și a fost numit secolul lui Pericle), care a fost insultat toată ziua în piață nu s-a mâniat și nici nu s-a răzbunat pe cel care l-a insultat. De asemenea filosoful Euclide (450-380 î.d.Chr. a fost discipol a lui Socrate) nu s-a mâniat pe cel care l-a amenințat cu moartea și s-a jurat, ci mai mult s-a împăcat cu el și l-a făcut să nu mai fie mânios. Amintește și de filosoful Socrate (490-399 î.d.Chr.), care nu a ripostat atunci când a fost lovit peste față fără milă și aceasta de s-a umflat că nu se mai putea vedea din cauza rănilor. După ce dă aceste exemple de virtute ale păgânilor Sfântul Vasile cel Mare spune: „*Cel care s-a instruit mai dinainte cu aceste fapte nu va mai spune că poruncile evanghelice sunt cu neputință de îndeplinit*"[73] Este remarcabil exemplul dat cu împăratul Alexandru cel Mare (356-323 î.d.Chr.), care a fost fiul lui Filip regele Macedoniei, dar și discipolul lui Aristotel. Iată cum îl dă Sfântul Vasile cel Mare ca model de virtute, pentru că în anul 333 î.d.Chr. când Alexandru cel Mare îl învinge pe Darius regele perșilor (335-330 î.d.Chr.) avea 23 de ani: „*Nu voi trece cu vederea fapta lui Alexandru care, luând roabe pe fiicele lui Darius, vestite prin frumusețea lor, nici n-a vrut să le vadă măcar, că a socotit rușinos ca cel care a biruit pe bărbați să fie biruit de femei.*"[74]

Sfântul Vasile cel Mare la începutul capitolului opt, le readuce aminte tinerilor că trebuie să știe să facă deosebire între învățăturile scriitorilor și să le aleagă doar pe acelea care sunt folositoare sufletului: „*Dar să ne întoarcem iarăși la cele ce spuneam la început. Nu trebuie să primim fără deosebire toate*

[71] *Ibidem*.
[72] *Ibid.*, 330.
[73] *Ibid.*, 331.
[74] *Ibidem*.

învățăturile scriitorilor, ci numai pe acelea care sunt folositoare. Că e rușinos să ne ferim de mâncărurile vătămătoare, dar să nu spunem nici un cuvânt de învățăturile care ne hrănesc sufletul, ci, ca un șuvoi să târâm și să băgăm în noi tot ce ne iese în cale."[75] Pentru a înțelege și mai bine Sfântul Vasile cel Mare le dă mai multe exemple: căpitanul corabiei știe să o stăpânească pe aceasta împotriva vânturilor, arcașul aruncă cu săgeata într-o țintă, fierarul și dulgherul au un scop în meseria lor. Așadar după ce le dă tinerilor aceste exemple care au un scop trecător, încearcă să-i responsabilizeze și mai mult în ceea ce privește scopul vieții lor: „*Putem noi oare să rămânem în urma acestor meșteșugari când este vorba să urmărim scopul nostru? Nu se poate ca meșteșugarii să aibă un scop al muncii lor, iar viața omenească să nu aibă nici un scop, în vederea căruia trebuie să facem și să spunem totul dacă nu vrem să ne asemănăm cu animalele. Dacă am face astfel, am fi ca niște corăbii fără lest, mintea nu ne-ar sta la cârma sufletului nostru și-am fi purtați în viață le întâmplare, în sus și în jos.*"[76] Continuă să le dea exemple din întrecerile sportive, din cele muzicale arătându-le cu exemple cât de mult se antrenează, câte sacrificii fac pentru un premiu foarte neînsemnat: „*Pentru că am amintit de coroane și de atleți, trebuie să vă spun că atleții se supun la mii și mii de oboseli ca să-și mărească prin tot felul de mijloace puterea lor trupească; transpiră tare din pricina greutăților exercițiilor gimnastice, capătă multe răni în locurile de exerciții, țin dietă, nu cea mai plăcută, ci aceea hotărâtă de instructorii lor, și încă multe alte osteneli; și, ca să nu lungesc vorba, trăiesc în așa chip, încât viața dusă de ei înainte de întreceri este un exercițiu în vederea întrecerilor. După toate aceste pregătiri, se dezbracă pentru a intra în stadion, aici suferă totul și-și pun viața în primejdie, ca să primească o coroană de măslin sau de țelină sau de altă plantă de acest fel și ca să fie strigați de un crainic învingători.*"[77] Mai departe Sfântul Vasile cel Mare arătă care sunt cununile vieții veșnice, valoarea și numărul lor, iar pentru a le putea obține nu trebuie să ne lenevim: „*Dar noi, cărora ne stau înainte cununile vieții veșnice, atât de minunate în număr și măreție, încât nu pot fi rostite prin cuvânt, le vom putea lua oare cu o singură mână, dormind pe ambele urechi și ducând o viață fără nici o socoteală? Dacă ar fi așa atunci lenevia ar avea mare trecere în viață.*"[78] Pentru a putea beneficia de aceste cununi și bunătăți nemărginite, care nu au comparație cu bunurile din această lume, nu trebuie să fim leneși, ci dimpotrivă să ne străduim din toate puterile noastre ca să ne putem bucura

[75] *Ibid.*, 332.
[76] *Ibidem*.
[77] *Ibid.*, 333-334.
[78] *Ibid.*, 334.

de ele, iar la judecata viitoare să nu fim pedepsiți: *„Da, abia după ce am trecut prin multe greutăți ajungem să dobândim acele bunătăți despre care vă spuneam mai înainte că nu pot fi egalate de nici unul din bunurile pământești. Nu trebuie, dar, să ne lenevim, nici să schimbăm speranțele cele mari cu un trai ușor, de scurtă durată, dacă nu voim să fim făcuți de ocară și să fim pedepsiți nu în viața aceasta, aici, de oameni (deși și acest lucru nu e de mică importanță pentru un om cu judecată sănătoasă), ci la judecata viitoare."*[79]

Ca un fin psiholog și bun pedagog, Sfântul Vasile cel Mare se gândește că unii vor fi bulversați și astfel se vor întreba ce să facă. De aceea la începutul capitolului al nouălea ne îndeamnă să acordăm o cu grijă cu totul aparte pentru suflet, iar de trup să ne îngrijim atât cât are nevoie pentru existența sa. „- *Ce vom face deci?, ar putea să mă întrebe cineva. Ce altceva decât să ne îngrijim de suflet, eliberându-ne de toate celelalte griji. Trebuie dar, să slujim trupului numai în cele necesare; sufletului, însă, să-i dăm ce-i mai bun, spre a-l slobozi, cu ajutorul filosofiei, ca dintr-o închisoare, de legătura cu patimile trupului, ca să facem în același timp și trupul stăpân peste patimi."*[80] Mai departe spune Sfântul Vasile cel Mare că poftele trupești nu trebuie satisfăcute. Astfel stomacul nu trebuie îmbuibat cu cele mai plăcute mâncăruri, ci să ne îngrijim să mâncăm atât cât avem nevoie fără a face abuzuri, a nu ne îngriji în mod exagerat de aranjarea părului, dar și de hainele scumpe: *„A te îngriji de aranjatul părului și de haine mai mult decât e necesar este după cuvântul lui Diogene, fie o faptă de om necugetat, fie o faptă de om ticălos. A căuta să fii elegant și a fi numit de alții elegant socot că este tot atât de rușinos ca și a trăi în desfrâu sau a strica altora casele. Este oare vreo deosebire pentru un om cu mintea sănătoasă dacă îmbracă o haină scumpă sau una ieftină, atâta vreme cât și una și alta îl apără iarna de frig și vara de căldură? Tot așa și în celelalte nu trebuie să ne îngrijim mai mult decât e necesar și nici să purtăm grijă de trup mai mult decât e bine pentru suflet. Pentru un bărbat care poartă cu adevărat acest nume, este tot atât de rușinos a fi elegant și iubitor de trup, ca și a fi înclinat în chip nevrednic spre orice altă patimă. A-ți da silința ca trupul să fie mult prea îngrijit, înseamnă a nu te cunoaște pe tine însuți și a nu înțelege porunca înțeleaptă, care spune că nu ceea ce se vede este omul; și este nevoie de mai multă înțelepciune, cu ajutorul căreia fiecare din noi, oricare, ajunge să se cunoască pe el însuși."*[81] Un asemenea comportament îl au cei care nu au sufletul curat. Purificarea sufletului se face prin paza celor cinci simțuri: *„Ochii să nu se desfete cu spectacolele prostești ale scamatorilor sau*

[79] *Ibidem*.
[80] *Ibid.*, 335.
[81] *Ibid.*, 335-336.

cu privirea trupurilor, prin care intră în suflet ghimpele plăcerii, iar urechile să nu primească în suflet cântece de rușine. Din niște cântece ca acestea se nasc de obicei patimile, odrasle ale josniciei și ale umilirii; noi însă trebuie să urmărim alte cântece, care sunt mai bune și ne fac mai buni; de acestea folosindu-se și David, poetul sfintelor cântări, a slobozit pe împăratul Saul, după cum se spune, de duhul cel rău." [82] De această purificare trebuie să beneficieze și celelalte simțuri: mirosul, pipăitul și gustul: *„De asemenea, mă rușinez să mai spun că trebuie oprită parfumarea aerului cu felurite mirodenii plăcute la miros, ca și ungerea trupului cu parfumuri. Ce altceva aș putea spune despre porunca de a nu urmări plăcerile care vin de pe urma pipăitului și gustului decât că aceste plăceri silesc pe cei ce se îndeletnicesc cu căutarea lor să trăiască întocmai ca animalele, robiți pântecelui și celor de sub pântece? Într-un cuvânt, cel care nu vrea să se îngroape în plăcerile lui ca într-o mocirlă, trebuie să disprețuiască trupul și să se îngrijească de el atât cât este necesar, ca să poată, după cum spune Platon, sluji înțelepciunii."*[83]

După cum vedem Sfântul Vasile cel Mare pune mare accent pe virtutea înțelepciunii, pentru că aceasta ne ajută să trecem mai ușor peste ispitele acestei lumi. Cu ajutorul rațiunii luminate de harul divin putem controla și stăpâni mai bine patimile trupului: *„Se cuvine să facem cu totul dimpotrivă: să stăpânim și să înfrânăm trupul, cum înfrânăm pornirile furioase ale unui animal, iar tulburările pricinuite în suflet de trup să le domolim, atingându-le cu rațiunea ca și cu un bici. Să nu disprețuim rațiunea dând frâu liber plăcerii, ca rațiunea să fie târâtă cum este târât un vizitiu de niște cai greu de stăpânit."*[84] Mai departe Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre bogăție, încercând să ne învețe că nu trebuie să adunăm mai mult decât avem nevoie, să nu ne punem viața și libertatea în primejdie din cauza acestei patimi: *„Cei care depășesc hotarul trebuinței se aseamănă cu cei care alunecă în jos, care nu se pot opri din căderea lor pentru că n-au de ce se prinde; ci, cu cât adună mai multe bogății, cu atât au nevoie de mai mult pentru împlinirea poftelor lor, potrivit cuvintelor lui Solon, fiul lui Exehestides, care a spus: «Oamenii nu au o margine în pofta lor după averi». Trebuie să cităm și cuvintele dascălului Theognis, care a spus: «Nu-mi place și nici nu doresc să fiu bogat. Ci să trăiesc cu puține, slobod de orice necaz»."*[85]

Ca un bun părinte și un dascăl care își iubește discipolii Sfântul Vasile cel Mare îi îndeamnă să se ferească de lingușeală, slugărnicie, viclenie, fățărnicie, dar și de dorința de gloria deșartă a acestei lumi: *„Dar poate că vom*

[82] *Ibid.*, 336.
[83] *Ibidem*.
[84] *Ibid.*, 337.
[85] *Ibid.*, 338.

disprețui bogăția și vom nesocoti plăcerile simțurilor! Vom urmări lingușeala și slugărnicia și vom imita viclenia și fățărnicia vulpii lui Arhiloh? Nu! Omul înțelept trebuie să fugă cât mai mult de dorința de a trăi pentru glorie și de a face pe placul mulțimii; trebuie să-și facă rațiunea conducătoare vieții, încât chiar de-ar trebui să se împotrivească tuturor oamenilor, chiar de-ar fi să rămână fără glorie și să-și pună viața în primejdie pentru bine, să nu prefere nimic celor recunoscute de el ca bune."[86]

Sfântul Vasile cel Mare la începutul capitolului al zecelea le spune tinerilor că toate faptele virtuții le vor învăța mai bine din scrierile sfinte, pentru că învățătura profană este o primă treaptă în acest urcuș pe calea virtuții: *„Dar toate acestea le vom învăța mai bine din scrierile noastre. Cele spuse acum sunt numai o schiță a virtuții, scoasă din lucrările scriitorilor profani. Cei care strâng cu grijă folosul din fiecare lucru, adaugă, ca fluviile cele mari, din toate părțile multe la cele ce au. Cuvintele spuse de poet: «Adună puțin câte puțin» nu se referă atât la creșterea bogăției, cât la înmulțirea cunoștințelor. Când fiul lui Bias (unul din cei șapte înțelepți ai Greciei, sec. al VI-lea î.d.Chr.) a plecat în Egipt și l-a întrebat pe tatăl său ce să lucreze spre a-i face cât mai multă plăcere, Bias i-a spus: «Adună merinde pentru bătrânețe.» Bias a numit virtutea merinde, dar i-a pus hotare mici, că a mărginit folosul virtuții numai la viața aceasta pământească."*[87]

Toate aceste exemple pe care Sfântul Vasile cel Mare le-a dat tinerilor din învățătura profană au avut ca scop virtutea, dar la ei ea a fost legată doar de această viață pământească. De aceea la sfârșitul acestei omilii îi îndeamnă cu dragoste părintească să strângă în timpul acestei vieți merinde pentru viața viitoare: *„Pentru această viață veșnică v-aș îndemna să strângeți merinde, mișcând, după cum spune proverbul, orice piatră de unde ați putea avea folos. Să nu ne temem că e greu și că e nevoie de osteneală! Să ne aducem aminte de înțeleptul care ne-a sfătuit că trebuie să alegem viața cea mai bună și să facem fapte de virtute, cu nădejdea că obișnuința va face plăcută o viață ca aceasta. E rușinos să pierdem prezentul, iar mai târziu să rechemăm trecutul, când căința nu ne mai folosește."*[88]

După cum am văzut din cele prezentate mai sus, în acest mic tratat Sfântul Vasile cel Mare îi îndeamnă pe tineri cu dragoste părintească, să nu respingă scrierile autorilor păgâni, datorită faptului că în ele sunt și învățături valoroase, care pot contribui la afirmarea și dezvoltarea vieții creștine. Pentru a putea lectura și înțelege corect scrierile sfinte este nevoie

---

[86] *Ibid.*, 339.
[87] *Ibid.*, 339-340.
[88] *Ibid.*, 340.

de o minte pătrunzătoare, ageră și bine exercitată. De aceea cunoașterea scrierilor profane, ascut mintea tinerilor, îi deprinde să nu rămână la suprafață, ci să pătrundă în profunzime.

De asemenea, cunoașterea culturii profane pune la îndemâna tinerilor multe și variate mijloace formale menite să-i ajute ca ei să prezinte adevărul revelat în expuneri cât mai frumoase și atractive. Nu trebuie neglijat faptul că tinerii în scrierile profane găsesc îndrumări bune pentru practicarea virtuții, dar mai ales pentru combaterea și respingerea viciilor.[89] Cu toate că Sfântul Vasile cel Mare nu a pus în toată extensiunea și cu toată gravitatea problema raportului dintre literatura păgână și învățătura creștină pe care o consideră rezolvată în practică, în secolele II și III,[90] totuși nu putem să nu recunoaștem marele merit de a fi stabilit în această scriere modul de folosire a culturii antice de către creștini.

În concluzie putem afirma pe bună dreptate că *Omlilia către tineri* este un model de educație și cultură pentru tineri, dar și pentru dascăli. Am văzut că el a fost acela care a încercat să creeze un nou mod de gândire, o altfel de școală. Dacă privim în ansamblu acest tablou al școlii pe care a reușit să o gândească și să o realizeze Sfântul Vasile cel Mare, am putea afirma cu toată responsabilitatea că arhiepiscopul capadocian este în mare măsură un precursor al învățământului modern. [91]

Cu certitudine că Sfântul Vasile cel Mare reprezintă un model de educație și cultură pentru fiecare dintre noi, dar mai ales pentru tinerii de azi. El a fost acela care a știut să trăiască adevărata „filosofie", „*Viața în Christos*" dorința de a îmbrățișa virtuțile și ascetismul creștin.

---

[89] DUMITRU BELU, „Activitatea omiletică a Sfântului Vasile cel Mare", în *Studia Basiliana 1*, cit., 382-383.

[90] AIME PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV siècle,* tome III, Paris 1930, 277.

[91] C. I. DUȘE, „Importanța familiei în scrierile Sfinților Vasile cel Mare și Grigore din Nazianz", în *Teologie și spiritualitate în operele Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie din Nazianz,* coord. Călin Ioan Dușe, Editura Galaxia Gutenberg, Tîrgu Lăpuș 2013, 125-129.

DESPRE AUTORITATE ŞI COMUNIUNE ÎN EPISTOLARUL BASILIAN ŞI ÎN CONTEXT

Cornel DÎRLE

Motto: "Trebuia refăcut contextul, înainte de a încerca să refacem împreună textele"
Ioan Paul II [1]

Studiul nostru a pornit de la remarcarea unei traduceri problematice în edițiile din limba română a unui fragment din corespondența Sfântului Vasile cel Mare: din *Epistola* 69, către Atanasie, episcopul Alexandriei, din anul 371. Este una din epistolele care se înscriu în demersurile episcopului Cezareii de a înlătura schisma din Biserica Antiohiei prin alăturarea la eforturile episcopului Atanasie al Alexandriei, însă cu un pas strategic în plus: se gândea că prin prestigiul de care acela se bucura în Apus ar fi putut atrage sprijinul episcopilor de acolo; iar totul în vederea întăririi frontului episcopilor pro-niceeni, minoritari în Răsărit și aflați în dizgrație politică. Vom începe prin indicarea textelor-sursă ale studiului nostru, pe care le vom expune apoi în diferite contexte (literar, teologic și istoric) care ar permite o mai bună înțelegere a conținutului lor.

[1] „Il fallait refaire le contexte avant d'essayer de refaire ensemble les textes": Ioan Paul II, din Alocuțiunea din catedrala din Fanar, la 30 noiembrie 1979, în prezența Patriarhului ecumenic Dimitrios I, cu prilejul anunțului oficial al începerii dialogului teologic între Biserica Catolică și Bisericile Ortodoxe: *Documentation catholique*, nr. 1776 (1979), 1058.

1. Textele

Redăm mai întâi traducerea fragmentului în cauză din ediția românească:

„Am găsit de cuviință, totodată, să-l înștiințăm și pe episcopul Romei, ca să examineze situația de aici și să-și exprime și punctul său de vedere, trimițându-ne, în acest sens, și o delegație cu o hotărâre generală sinodală, cu alte cuvinte să ia el în mâini problema și să aleagă oamenii în stare să suporte greutățile drumului, distinși în blândețe și în statornicie de caracter, spre a putea îndrepta pe aceia dintre ai noștri care s-au rătăcit.”[2]

Mai adaugă Vasile talentul oratoric pe care ar trebui să-l aibă acești delegați, plus cunoașterea dosarului celor petrecute după sinodul de la Rimini (359) și recomandarea de a călători pe mare, pentru ca „dușmanii păcii” să nu prindă de veste.

Textul grec, așa cum a fost stabilit de Yves Courtonne:

Ἐφάνη δὲ ἡμῖν ἀκόλουθον ἐπιστεῖλαι τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης ἐπισκέψασθαι τὰ ἐνταῦθα καὶ δοῦναι γνώμην, ἵνα, ἐπειδὴ ἀπὸ κοινοῦ καὶ συνοδικοῦ δόγματος ἀποσταλῆναί τινας δύσκολον τῶν ἐκεῖθεν, αὐτὸν αὐθεντῆσαι περὶ τὸ πρᾶγμα, ἐκλεξάμενον ἄνδρας ἱκανοὺς μὲν ὁδοιπορίας πόνους διενεγκεῖν,...[3]

Infinitivele ἐπισκέψασθαι şi δοῦναι, de la sine sunt ambigue în ce priveşte subiectul acţiunii. Doar contextul frazei permite elucidarea: dacă

[2] Cf. SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, traducere din limba greacă, introducere și note de pr. Teodor Bodogae, ediție revăzută de Tudor Teotoi, Editura Basilica, București 2010, 147 (colecția *Părinți și Scriitori bisericești*, serie nouă, 3) -în continuare doar *Epistole* și pagina, pentru citări din această ediție; același text în ediția anterioară, SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrieri. Partea a treia: Despre Sfîntul Duh. Corespondență (Epistole)*, traducere, introducere, note și indici de pr. prof. dr. Constantin Cornițescu și pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1988, 239 (Colecția *Părinți și Scriitori bisericești*, 12).

[3] *Ep.* 69, 1, 33-38: SAINT BASILE, *Correspondance. Tome I: Lettres I-C*, text stabilit și tradus de Yves Courtonne, Les Belles Lettres, Paris 2003[2], 162: "Il nous a paru opportun d'écrire à l'évêque de Rome pour lui demander d'examiner notre situation et lui donner un avis. Puisqu'il serait déplaisant de faire envoyer par un décret commun et synodal des gens de là-bas, il pourrait s'occuper lui-même de cette affaire en usant de sa pleine autorité, en choisissant des hommes capables de supporter les fatigues du voyage..." (în continuare doar, de exemplu, *Ep.* 69, 1, 33, pentru citările din această ediție). Ediția J.P. Migne (Paris 1868) PG 32, 432A prezintă un text grec identic, iar traducerea latină are același sens cu cea franceză a lui Y. Courtonne.

pentru primul – de fapt, ἐπι-σκήψασθαι[4] – este suficient de clar că e vorba de episcopul Romei chemat cu insistenţă să cerceteze „cele de aici" (τὰ ἐνταῦθα), pentru cel de-al doilea, ar putea fi acelaşi subiect invitat să-şi dea (δοῦναι) nu doar o părere, ci o judecată, o hotărâre (γνώμην); sau subiectul este Vasile care vrea să ofere destinatarului o judecată, o înţelegere, un discernământ pentru „cele de aici". Oricum, tonul frazei nu este unul concesiv faţă de persoana destinatarului („am găsit de cuviinţă", „... *şi* pe episcopul Romei", „... *şi* punctul său de vedere"), ci unul apelativ.

Nodul problemei se găseşte însă, în ceea ce urmează. Considerăm că sensul textului tradus în limba română este contrar celui originar: tocmai întrucât Vasile presupune dificultatea (δύσκολον) adoptării la Roma a unei hotărâri comune şi sinodale (κοινοῦ καὶ συνοδικοῦ δόγματος, foarte probabil era la curent cu disensiunile din interiorul Bisericii Romei – partida anti-papei Ursin), el apelează la αὐθεντία în materie a papei Damasus (de fapt, verbul αὐθεντέω la infinitiv aorist: αὐτὸν αὐθεντῆσαι περὶ τὸ πρᾶγμα). Dicţionarul patristic editat de G.W.H. Lampe, redă ca prim sens al verbului αὐθεντέω pe cel de a deţine autoritate supremă, de a acţiona cu autoritate absolută, iar printre seria de subiecţi umani pe care literatura patristică îi consemnează drept deţinători ai unei astfel de autorităţi este şi papa Romei, indicând ca prim text de referinţă tocmai fragmentul din *Ep.* 69 [5]. Traducătorul român optează pentru o variantă consemnată de dicţionarul etimologic citat, astfel că avem perifraza „cu alte cuvinte să ia el în mâini problema"[6], iniţiativă care se rezumă, însă, în această traducere, la alegerea delegaţilor potriviţi pentru un drum ostenitor şi o misiune delicată de îndreptare frăţească[7].

Nu trebuie însă, să ne grăbim ca de la o constatare lexicografică să tragem concluzii teologice, eclesiologice mai precis, în cazul de faţă. Rigoarea metodologică ne opreşte de la a ataşa afirmaţiilor episcopului Vasile al Cezareii nişte conţinuturi care vor fi precizate doar mai târziu. O astfel de

---

[4] Cf. PIERRE CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, 4 tomes, Klincksieck, Paris 1968-1980, 1016.

[5] Cf. G.W.H LAMPE (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1987[8], 262.

[6] CHANTRAINE, 138: «Deux verbes dénominatifs: ἀυθεντέω "avoir pleine autorité sur", avec le dérivé ἀυθέντημα *auctoramentum* ; et ἀυθεντίζω "prendre en main, commander"».

[7] O lectură asemănătoare a acestui fragment o găsim și la WILHELM DE VRIES, s.j., "Die Obsorge des hl. Basilius um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus", în *Orientalia Christiana Periodica* 47 (1981), 55-86. 77, însă trebuie menționat faptul că studiul respectiv nu rămâne circumscris unei dileme de tipul "primat roman? Da sau nu."

distanţare critică se impune nu doar în cazul primatului roman, ci şi, de exemplu, în cel al doctrinei palamite despre energiile divine, rămânând tot la scrierile Sfântului Vasile. De fapt, chiar în aceeaşi scrisoare a lui Vasile, câteva rânduri mai sus, acesta pune un bemol în faţa unor astfel de aşteptări netemperate: el se adresează episcopului Alexandriei ca unui corifeu[8], în sensul de somitate în cauza respectivă, iar într-o altă scrisoare de câțiva ani mai târziu (*Ep*. 239, către Eusebiu, episcop de Samosata), mărturisindu-și înșelate așteptările din partea celor din Apus, își exprimă intenția de a adresa o scrisoare cu titlu personal „corifeului lor", adică papei Damasus.

Sub forma participiului – *αὐθεντῶν* – verbul mai apare o dată în *Ep*. 51, 1, 21, către episcopul Bosporie, probabil de la începutul episcopatului lui Vasile (370), în care acesta se apără de calomnia că l-ar fi anatematizat pe episcopul Dianios (†362), de la care primise Botezul, pe motivul că, pe lângă altele asemănătoare, spre sfârșitul vieții a subscris unei formule de credință semiariană (la Constantinopol, în 360), însă despre care chiar Vasile dă mărturie de căința sa în pragul morții. Într-o serie de întrebări retorice menite să dea pe față netemeinicia acuzei, găsim astfel: „Luându-mă după altul, ori începând și încumetându-mă eu însumi la o astfel de îndrăzneală (*αὐτὸς κατάρχων καὶ αὐθεντῶν τοῦ τολμήματος;*)?"[9]

Substantivul *αὐθεντία* are o frecvență ceva mai mare, regăsindu-l în cinci locuri. În *Ep*. 54, 1, 18, către horepiscopi, tot de la începutul episcopatului său, Vasile mustră delăsarea, neglijența în probarea candidaților la slujiri în Biserică: „Acum văd că întâi și întâi ați trecut peste noi și, fără măcar să consimțiți ca să fim și noi înștiințați, v-ați luat asupra voastră toată răspunderea (*τὴν ὅλην περιεστήσατε αὐθεντίαν*)."[10]

În *Ep*. 92, 3, 35, către episcopii Italiei și Galiei, din anul 372: „De aceea și avem mare nevoie de sprijinul Vostru, pentru ca mărturisitorii credinței apostolice să înlăture schismele scornite și pe viitor să le supună autorității suverane a Bisericii (*ὑποταγῆναι τοῦ λοιποῦ τῇ αὐθεντίᾳ τῆς Ἐκκλησίας*)"[11].

---

[8] "Întrucât am vrea să ne alăturăm și noi zelului pentru această lucrare, am socotit că vom da un început foarte potrivit lucrurilor dacă, precum la un corifeu peste toate acestea (ὥσπερ ἐπὶ κορυφὴν τῶν ὅλων, cf. distincția între ὅλος/*totus* și πᾶς/*omnis*, iar substantivul "Biserici" nu apare în frază, cf. *Epistole*, 147), vom recurge la desăvârșirea ta și ne vom servi de tine ca de un sfetnic și conducător (ἡγεμόνι) în cele ce sunt de făcut." [t.n.]: cf. *Ep*. 69, 1, 16-20. Însă termenul mai apare aplicat în manieră laudativă unui episcop răposat – Musonios – într-o scrisoare de mângâiere pentru comunitatea îndoliată din Neocezareea: "sfântul sinedriu își plânge căpetenia (τὸν κορυφαῖον)" cf. *Ep*. 28, 2, 24; *Epistole*, 78.

[9] *Epistole*, 124.

[10] *Ibid*., 130.

[11] *Ibid*., 175.

Ep. 122, 1, 9, către Pimenios, episcop de Satala (în Armenia, din anul 373): „Antim [...] a hirotonit [pe Faustos] prin abuz, din propria lui autoritate (ἰδίᾳ αὐθεντίᾳ) și cu propria sa mână”[12].

Ep. 169, 1, 13, către Grigorie, nu se știe căruia dintre cei doi, însă unii cercetători atribuie paternitatea acesteia lui Grigorie Teologul, care relatează un caz de indisciplină din partea unui cleric: „Adunând sub autoritatea și puterea sa (κατ᾿ἰδίαν ἐξουσίαν καὶ αὐθεντίαν) câteva fete nefericite...”

Și, în fine, *Ep.* 251, 3, 32, (din anul 376 sau 377) către creștinii din Evesa, lăudați de episcopul Vasile pentru că au reușit să se opună unor intruși, totodată calomniatori ai săi: „cei din suita celor apropiați de Eustațiu și care erau cei mai de încredere ai lui străbăteau întreaga țară cu onoruri și cu ceremoniile obișnuite episcopilor, fiind introduși în oraș cu alai mare și ținând adunări cu mare răsunet și cu autoritate suverană (μετὰ αὐθεντίας).”[13]

Prima constatare care se poate face până aici este că pentru episcopul Vasile al Cezareii autoritatea în Biserică are de-a face cu gradul de comuniune. Este în contextul eforturilor pentru întărirea sau lărgirea comuniunii intra- și inter-ecleziale că aceste scrisori evocă sau invocă exercițiul autorității. O fidelitate față de învățăturile Sfântului Vasile cel Mare nu poate face abstracție de acest context în care litera sa a fost consemnată și a devenit curând canonică în tradiția Răsăriteană. Acest context literar-teologic dorim și noi să-l evocăm în cele ce urmează pentru a remarca în măsura posibilă, în ce fel se articulează autoritate și comuniune, atât în simțirea și concepția episcopului Vasile, cât și în cele al corespondenților săi episcopi.

2. Contextul literar-teologic

Vocabularul „comunional” din scrierile Sfântului Vasile cel Mare este destul de bogat, ilustrativ pentru o personalitate cu o formație literară și teologică de excepție pentru vremea sa. Termenii sunt fie de inspirație biblică, fie etico-filosofică, în special stoică. Întrucât subiectul ar necesita o dezbatere aparte, ne încredințăm pentru introducerea noastră la acest punct competenței unui specialist în materie, cum este Mario Girardi, care într-un

[12] *Ibid.*, 205.
[13] *Ibid.*, 409.

articol relativ recent publicat într-o revistă ieșeană[14], indica în textul *Regulei* 60 din așa numitele *Reguli morale* ale Sfântului Vasile (din anul 359/360, *opera prima* a viitorului Părinte al Bisericii, din timpul retragerii sale la Annesi, dar putem afirma că este și *opera princeps* pentru activitatea sa ulterioară) fundamentele biblice pentru o teologie a unității sau a comuniunii în Biserică. *Regula* 60 începe cu îndemnul la armonie unul cu altul în dragostea lui Hristos:

„Fiindcă darurile Duhului sunt diferite și nimeni nu le poate avea pe toate, nici nu pot avea toți același (dar), fiecare trebuie să persevereze cu înțelepciune și mulțumire în ceea ce i s-a dat și toți să fie în armonie unul cu altul, în dragostea lui Hristos, ca mădularele într-un trup, așa încât cel care este mai prejos în daruri (în comparație cu cel care îi este superior) nu trebuie respins, nici cel care este mai mare nu trebuie să-l disprețuiască pe cel mai slab. Căci cei care sunt dezbinați și învrăjbiți sunt vrednici de osândă"[15]. După care o serie de opt citate neotestamentare oferă conținut îndemnului, în ordinea: *Matei* 12, 25; *Galateni* 5, 15; *Ioan* 17, 20-21; *Fapte* 4, 32; *Romani* 12, 3-6; *1 Corinteni* 1, 10; *1 Corinteni* 12, 12-13 sau 12-30, după codicele vaticane gr. 413 și 428[16]; *Filipeni* 2, 2-4.

Iar aproape de celălalt capăt al activității literar-teologice a Sfântului Vasile, același Girardi indică o lucrare aparent minoră, am fi înclinați noi să spunem, însă cu o densitate biblică apropiată primei opere, precum și cu o remarcabilă densitate lexicală pe tema unității/dezbinării Bisericii – *Cuvânt despre judecata lui Dumnezeu* (databil *post* 375), care figurează, în edițiile disponibile nouă ca prim prolog la *Cuvinte ascetice*[17]. În acest *Cuvânt* autorul caută un diagnostic pentru situația deplorabilă în care se găsea Biserica lui Dumnezeu:

„Și, cum sufeream eu aceasta de multă vreme și mă căzneam să aflu pricina de care vorbeam, mi-a venit în minte cartea *Judecătorilor*, unde se povestește că fiecare făcea ce i se părea că este drept, arătând și pricina

---

[14] MARIO GIRARDI, "L'unità della Chiesa (*1 Cor* 1, *Ef* 4) in Basilio di Cesarea e Gregorio di Naziano", în *Classica et Christiana*, 5/1 (2010), 121-139, revistă editată de Centrul de Studii Clasice și Creștine, din cadrul Universității "Alexandru Ioan Cuza" din Iași.

[15] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, "Regulile morale" (traducere de Isabela Alina Panainte), 77-202. 147, în *Scrieri morale și ascetice*, traduceri de I.A. Panainte, F. Filimon, L. Enache, O. Gordon, N. Mogage, Editura Basilica, București 2013 (*Părinți și scriitori bisericești*, serie nouă, 5). Textul grec în PG 31, 699-870.793AB.

[16] Cf. GIRARDI, "L'unità della Chiesa", cit., 122, n. 5.

[17] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, "Cuvânt despre judecata lui Dumnezeu" (traducere de Octavian Gordon), în *Scrieri morale și ascetice*, cit., 506-521; cf. PG 31, 653-676.

(acestui lucru), zicând că ‚în zilele acelea nu era rege în Israel' (*Judecători* 21, 25). Aducându-mi deci aminte de acestea, am socotit că acel lucru [...] (se potrivește) și pentru cele de acum: anume că această dezbinare și luptă a celor din Biserică se întâmplă și acum din pricina lepădării de Unul, Marele, Adevăratul și Singurul Împărat și Dumnezeu, fiindcă fiecare se îndepărtează de învățătura Domnului nostru Iisus Hristos și pretinde (să-și impună) părerile și propriile canoane în chip samavolnic (Literal: ‚prin puterea sa absolută' [n. trad.; ἐξ αὐθεντίας [!]), voind mai degrabă să fie stăpân împotriva Domnului, decât să fie stăpânit de către Domnul"[18].

După care, evaluează gravitatea unor astfel de situații din perspectiva judecății lui Dumnezeu, aducând o serie de exemple biblice, iar în final propune remediile, care sunt în primul rând de natură moral-spirituală. Finalul acestui *Cuvânt*, ca un rezumat, conjugă de fapt credință și iubire, pregătind astfel cel de-al doilea prolog la *Cuvinte ascetice*, intitulat *Cuvânt despre credință*:

„Și, aducându-mi aminte de Apostolul care zice: ‚În Hristos Iisus, nici tăierea-împrejur nu are putere, nici netăierea-împrejur, ci credința lucrătoare prin iubire' (*Galateni* 5, 6), am socotit potrivit și necesar, în același timp, să înfățișez mai întâi credința cea vindecătoare și cuvioasa învățătură despre Tatăl și despre Fiul și despre Sfântul Duh, și apoi să adaug *(Regulile) morale*"[19].

În cuprinsul textului, diferitele ipostaze ale comuniunii sau ale dezbinării sunt ilustrate cu ajutorul unui lexic variat: „Termeni recurenți (uneori antitetici și polari...) sunt συμφωνία / διαφωνία, διαφορά [...], ἀλήθεια / συνήθεια, εὐπείθεια / ἀπείθεια, διάστασις, πολυαρχία ἐξ ἀναρχίας. Vasile utilizează un lexic articulat și închegat, fie al unității (a se adăuga ἀκολουθία, εὐταξία, ὁμόνοια, σύνδεσμος, ἑνότης, πραότης), fie al dezbinării (a se adăuga ἀναχώρησις / ἀθέτησις [τοῦ ἀληεθινοῦ βασιλέως], ἄρνησις, διχοστασία, ἔρις, ζῆλος, μάχη, ἀναισθησία, ἀλογία, ἀπόνοια, ἐναντιότης)"[20]. Fapt surprinzător, în acest opuscul-prolog, deși atât de dens lexical pe tema unității, nu apare termenul κοινωνία. În schimb, în *corpus*-ul epistolar rădăcina κοινωνί- apare de 141 ori. Dintre celelalte substantive ale unității reperate în *Cuvânt despre judecata lui Dumnezeu* și apropiate semantic, în *Epistole* întâlnim doar ἑνότη(ς) de 6 ori, συμφωνία de 16 ori și εὐταξία de 8 ori. De aceea vom zăbovi mai îndeaproape asupra acestei κοινωνία.

---

[18] *Ibid*., 507; cf. PG 31, 656A.
[19] *Ibid*., 521; cf. PG 31, 676BC.
[20] Cf. GIRARDI, "L'unità della Chiesa", cit., 124.

Unul din cele mai recente studii dedicate corespondenței Sfântului Vasile cel Mare, realizat de Părintele Jean-Robert Pouchet cu o acribie benedictină pe parcursul a 11 ani, poartă un subtitlu care rezumă foarte sugestiv preocuparea dominantă a Sfântului Vasile: *Une stratégie de communion*[21]. Câteva pagini din partea introductivă a lucrării sunt dedicate termenului *κοινωνία*[22], cu concluziile unor studii asupra antichității profane și creștine anterioară Sfântului Vasile, iar apoi scrierilor acestuia, cu precădere corespondența sa, din care oferă doar câteva eșantioane ilustrative. Pentru ceea ce ne interesează aici, reținem: „pentru Vasile, *koinōnia* își are sursa în misterul trinitar al lui Dumnezeu, iar caracterul său în mod esențial eclezial transpare atât în grupurile sau *fraternitățile* ascetice, cât și în raporturile ierarhice de la episcop la episcop, sau de la Biserică la Biserică sau încă, în terminologia euharistică. [...] creștinismul lui Vasile, adăugându-se patrimoniului deja atât de bogat al tradiției epistolare antice, instaurează între el și toți corespondenții săi o relație de la persoană la persoană, care își are sursa în comuniunea divină a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh”[23].

Această constatare converge cu cea a studiilor biblice contemporane potrivit cărora *koinōnia*, la origine, nu însemna „comuniune”, ci „participare/împărtășire” (activă sau pasivă), ca relație eclezială și ca raport „vertical”, adică împărtășire din bunurile mântuirii sau mai profund, participare la viața lui Dumnezeu Întreit prin Isus Hristos[24]. Faptul acesta e important de subliniat, pentru că este subiacent unei concepții despre Biserică în care unitatea ei este mai degrabă primită „de sus”, decât construită pe orizontală în manieră asociativă. De exemplu, într-o scrisoare anterioară adresată tot episcopului Atanasie, într-un fragment în care, la fel, insistă asupra necesității refacerii unității între facțiunile din Biserica Antiohiei: „Iar reunificarea acestor partide și strângerea lor din nou într-un corp compact o poate face numai Acela care prin puterea Lui neînțeleasă poate face să crească din nou nervi și carne chiar și pe niște oase uscate (cf. *Iez* 37, 8). Într-adevăr, aceste mari lucruri le săvârșește Dumnezeu prin cei care sunt vrednici de El”[25]. Sau apelativul „Cel

[21] Jean-Robert Pouchet osb, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion*, Institutum Patristicum “Augustinianum”, Roma 1992 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 36); regretabil faptul că nu este menționat în notele ediției revăzute a *Epistolelor* traduse în limba română (2010).

[22] *Ibid*., 75-80.

[23] Cf. *ibid*., 78. 80.

[24] Cf. de exemplu, Pier Cesare Bori, *KOINΩNIA. L'idea della communione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1972 (*Testi e ricerche di Scienze religiose*, 7).

[25] *Ep*. 66, 2: *Epistole,* 144.

Care adună" (Ὁ Ἐκκλησιάζων) pentru Sfântul Duh este suficient de grăitor în același sens: „Cel Care adună și-i cheamă împreună pe toți prin propovăduire[a Sa] este Mângâietorul, Duhul adevărului, Care, prin profeți și apostoli, adună pe cei ce se mântuiesc"[26]. O altă constatare importantă din această afirmație a Sfântului Vasile este conjugarea lucrării apostolice (și profetice) cu cea a Duhului Sfânt, conform expresiei apostolice „Duhul Sfânt și noi"[27]. Am spune noi, „principiul pneumatologic" al misterului Bisericii, tentați în același timp să-l punem în comparație cu „principiul cristologic", preferat, probabil, într-o altă tradiție teologică. Dar dacă vom analiza mai îndeaproape scrierile sale omiletice și ascetice, care sunt mai puțin condiționate de intenții apologetice, vom constata că cele Trei Persoane divine sunt evocate într-un mod destul de echilibrat în paginile care se referă în același timp la misterul Bisericii, evocat prin imagini. În acest sens apelăm la concluziile aceluiași J.-R. Pouchet care, după încheierea lucrării sale asupra corespondenței Sfântului Vasile, a studiat *Omiliile* sale *la Psalmi* tocmai dintr-o perspectivă eclezială[28], urmărind în ele experiența și reflecția acestuia, pe care le-a rezumat în trei motive armonizate: Biserica în rugăciunea sa liturgică, Biserica în structura sa temporală și Biserica în misterul său Treimic. Reținem astfel, din concluziile sale: „S-a observat, pe bună dreptate, că teologia basiliană a Duhului Sfânt s-a elaborat într-o atmosferă doxologică, în referință la Dumnezeul pe care îl slăvim. Fără îndoială, e posibil să emitem o concluzie asemănătoare cu privire la Biserică, așa cum ne-o manifestă exegeza psalmică a lui Vasile: am putea scrie că eclesiologia sa concretă s-a născut din lauda lui Dumnezeu și că ea se întoarce spre preamărirea celor Trei Persoane care îi comunică participarea la propria Lor viață"[29].

[26] Cf. "Omilia la Psalmul 48, 1", în SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrieri dogmatice și exegetice*, traducere din l. greacă de Policarp Pîrvuloiu și Dumitru Fecioru, Ed. Basilica, București 2011, 534 (*Părinți și scriitori bisericești*, serie nouă, 4); PG 29, 433A: Ὁ μὲν γὰρ ἐκκλεσιάζων καὶ πάντα συγκαλῶν τῷ κηρύγματι ὁ Παράκλητός ἔστι, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, διὰ προφητῶν καὶ ἀποστόλων συνάγων τοὺς σωζομένους. Am optat pentru precizarea subiectului în cauză în traducerea dativului instrumental τῷ κηρύγματι ("prin propovăduirea Sa", nu doar "prin propovăduire"), adică "Cel Care adună", Duhul Sfânt. În acest fel se manifestă mai bine încărcătură teologică a afirmației Sfântului Vasile.

[27] Cf. Fap 15, 28.

[28] Cf. JEAN-ROBERT POUCHET, "L'Église dans les Homélies de S. Basile sur les Psaumes", în: *Ricerche Patristiche in onore di Dom Basil Studer o.s.b., Augustinianum* 33(1993), 369-405; articol reeditat într-un volum postum în: J.R. POUCHET, OSB, *Vivre la communion dans l'Esprit Saint et dans l'Église. Études sur Basile de Césarée*, reunite și prezentate de Ét. Baudry, Ed. Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 2014, 523-562 (*Spiritualité orientale*, 92).

[29] Cf. ID., "L'Église dans les *Homélies*", cit., 562.

Observațiile recente ale unui teolog ortodox – Ieromonahul Teofan Mada[30] – asupra ansamblului scrierilor Sfântului Vasile cel Mare din perspectivă eclezială nu par să contrazică concluziile de mai sus.

Revenind la studiul lui Pouchet asupra corespondenței Sfântului Vasile, mai precis folosindu-ne de indicele de termeni grecești care apar în lucrare, ocurențele termenilor αὐθεντία, αὐθεντέω, în contextul analizelor Epistolelor 69 și 70, nu sunt însoțite de comentarii clarificatoare – fapt de înțeles pentru o lucrare cu un scop prosopografic –, ci doar de două remarci, însă cu semne exclamative: „L'expression [αὐτὸν αὐθεντῆσαι] est très fort ; l'a-t-on assez souligné?"[31]. Iar în pagina următoare, două fraze: una care invită la rezerva metodologică a cercetătorului în istoria teologiei, iar alta care manifestă uimirea, chiar rămânând doar pe planul filologic[32].

În aceeași *Epistolă* 69 mai întâlnim însă un termen care are legătură imediată cu autoritatea – προεστώς, „Înaintestătător", care în literatura patristică nu era rezervat doar episcopului[33], însă aici se referă la aceștia (apare sub forma dativului plural), însă într-un sens reprobabil. Probabil de aceea traducerea românească îl omite. Redăm întreaga frază, pentru a avea și contextul evenimentelor, despre care vom trata mai încolo (reamintim, Sfântul Vasile se adresează episcopului Atanasie):

„Lucrul pe care-l cunoști fără ca să Ți-l mai spunem și de care Te rugăm să te îngrijești este acesta: când, cu vrerea lui Dumnezeu, vor veni (delegații din Apus), să nu îngădui să se mai continue dezbinarea Bisericii, ci să faci ca ei să-i îndemne a se aduna laolaltă, pe toate căile, pe toți cei de o credință, chiar dacă unii dintre ei vor găsi motive de diferend ale unora față de alții, pentru ca să nu se fărâmițeze și mai mult poporul nostru cel drept credincios."[34]

Reluăm doar ultima linie pentru a propune traducerea: „... pentru ca să nu se fărâmițeze poporul dreptcredincios urmând pe întâistătători în

[30] Teofan Mada, *Sfântul Vasile cel Mare dascălul Bisericii. Biserica și harisma Păstorului*, Pro Universitaria, Cluj-Napoca 2009; mai precis, din cele patru capitole câte alcătuiesc volumul, capitolul I, intitulat "Biserica: Trupul lui Hristos și viața în Sfântul Duh", 11-92; observațiile la *Omiliile la Psalmi* se găsesc în paginile 34-38.

[31] Pouchet, *Basile le Grand*, cit. n. 1, 250.

[32] «Il va de soi que l'historien, en tant que tel, n'a pas à projeter des catégories anachroniques sur le type de relation qui est impliqué dans les choix de Basile... Il n'a pas à majorer la portée des formules qu'il emploie, ni non plus à la minimiser. Or, en demeurant sur le seul plan de la philologie, on n'est pas peu surpris de voir un prélat oriental recourir à *l'autorité propre* (αὐθεντία, αὐθεντῆσαι), en d'autres termes, à la pleine responsabilité de "l'évêque de Rome"»: *Basile le Grand*, cit., 251.

[33] Același Vasile îl mai folosește în corespondența în *Epistola* 315 cu referire la "îndrumătoarea" unei case pentru orfani, totodată rudă de-a sa, în favoarea căreia intervine pe lângă un demnitar public; în acest caz, în nota editorului se precizează și originalul grec: cf. *Epistole*, 476, n. 26.

[34] *Ibid.*, 148.

dezbinarea lor (..., ὑπερ τοῦ μὴ τὸν ὀρθοδοξοῦντα λαὸν εἰς πολλὰ κατατέμνεσθαι μέρη τοῖς προεστῶσι συναφιστάμενον[35]).”

„Întâistătătorii” vizați aici sunt episcopii din Antiohia, Paulin și Meletie, ambii proniceeni, însă dezbinați, primul, consacrat în mod ilegitim de Lucifer din Cagliari în 362, însă preferat de Atanasie, al doilea de Vasile, iar episcopul Romei, în aparență încă neutru. Dar dincolo de persoane, ceea ce reiese din aceste rânduri este că prima victimă a acestei situații este poporul dreptcredincios, comuniunea sa. Cei doi episcopi erau ambii dreptcredincioși, dar apelând la o imagine din aceeași scrisoare, erau vremuri în care, ca într-o bătălie nocturnă, prieteni și dușmani nu se mai disting între ei. De aceea ajutorul exterior era indispensabil. Apoi, autoritatea pe care episcopul Vasile o invocă să intervină aici este în numele unității. El nu judecă competențele jurisdicționale ale actorilor în cauză, ci invită la o acțiune conjugată în cel mai pur spirit evanghelic de mediere și de îndreptare frățească.

Urmează să ne mutăm acum pe un alt plan în care să încercăm să surprindem aceeași articulare între autoritate și comuniune pe care activitatea Episcopului Vasile al Cezareii și/sau a corespondenților săi ne-o pot sugera.

3. Contextul istoric-eclezial[36]

Episcopul Dianios al Cezareii Capadociei (341-362), cel care îl botezase pe Vasile, deși nu figurează printre corespondenții lui Vasile, reprezintă totuși un caz tipic pentru situațiile în care abandonarea autorității nu mai permite constatarea unei articulări cu comuniunea, întrucât aceasta se transformă mai degrabă în complicitate. *Epistola* 51, citată și la începutul studiului nostru, dă mărturie despre respectul, chiar venerația, pe care Vasile

[35] Cf. *Ep.* 69, 2, 36-37.

[36] Pentru datarea corespondenței Sfântului Vasile (și a paternității scrisorilor ce compun acest *corpus* literar) am optat pentru concluziile studiilor Părintelui J.-R. Pouchet, *Basile le Grand*, cit. Edițiile recente ale *Epistolelor* pe care le-am avut la îndemână – a lui Y. Courtonne, respectiv T. Bodogae/T. Teotoi – au optat în cea mai mare parte pentru datarea stabilită în 1923 de către M. Béssiers, „La Tradition manuscrite de la correspondance de saint Basile”, în *Journal of Theological Studies* (Oxford) 21(1920-1921) 1-50. 289-310; 22(1921-1922) 105-137; 23(1922-1923) 113-133. 225-249. 337-361. Pentru alte studii similare, anterioare celui a lui J.-R. Pouchet, a se vedea Jean Gribomont, Notes biographiques sur saint Basile le Grand, în PAUL J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1981, 21-48, reluat în JEAN GRIBOMONT o.s.b., *Saint Basile. Évangile et Église. Mélanges*, tome I (*Spiritualité orientale*, 36), Éd. Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1984, 117-144 (“La Correspondance”: 120-123).

din copilărie le-a avut față de episcopul său, dar și de căința acestuia înainte de a muri (362) pentru nestatornicia sa și lipsa sa de tărie, care a provocat atunci indignarea lui Vasile, când în calitate de lector bisericesc își însoțise episcopul, alături de alți clerici, la sinodul din Constantinopol (360) și unde Dianios semnase formula homeiană impusă în prezența împăratului. Dar, lucru ciudat, în *Epistola* 51 nu se face nicio mențiune despre antecedentele similare ale lui Dianios, care nu erau deloc minore. Nu le aducem în atenție pentru a-l culpabiliza, ci pentru a ilustra contextul eclezial al crizei ariene din acel timp și spațiu. Desigur, erau vremuri în care afirmarea convingerii cerea eroism, apoi la fel de sigur, nu toți ierarhii timpului erau capabili să discearnă toate subtilitățile teologice și în plus, privilegiile asociate stării clericale de câteva decenii doar, pentru unii clerici erau suficient de interesante ca să se mai intereseze și de alte chestiuni[37]. Cu girul Sfântului Vasile îl exceptăm pe Dianios de la eventuale interese meschine.

În sinoadele anterioare la care Dianios participase, sau a fost obligat să participe, deținător fiind al unui scaun mitropolitan de prestigiu, a semnat tot ce i s-a pus în față. Sozomen[38] îl semnalează printre semnatarii sinodului din vara anului 341 din Antiohia, în prezența împăratului Constanțiu; în 343 la Sardica era printre episcopii răsăriteni[39] care s-au retras de la întrunirea cu episcopii occidentali și i-au exclus din comuniune pe papa Iuliu, pe Atanasie și pe Ossie.

Faptul că Vasile ignoră aceste antecedente, reprezintă o dovadă că Dianios nu se mândrea cu ele și că nu și-a făcut proprii acele elucubrații din formulele de credință pe care le-a semnat și prin urmare, nici nu le-a transmis mai departe clerului și poporului său. În această privință putem subscrie părerii lui Pierre Batiffol că Dianios, la fel ca mulți alți episcopi răsăriteni care erau dirijați din deget și din ochi de Eusebiu, iar mai apoi de Eudoxiu, era [semi]arian fără voia lui[40]. Însă această prezență a lui Vasile alături de

[37] Virulența "anticlericală" a Sfântului Grigorie Teologul din *Cuvântul* 42 (de adio de la colegii săi sinodali), în mod sigur nu era gratuită. O reconstituire istorică a vieții ecleziale din epoca Sfântului Vasile pe baza corespondenței sale: BENOÎT GAIN, *L'Église de Cappadoce au IV^{e} siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, Pontificium Institutum Orientale, Roma 1985 (*Orientalia Christiana Analaecta* 225).

[38] *Historia ecclesiastica* 3, 5, 10 (ed. J. Bidez, *SCh* 418, 74-75).

[39] Sfântul Hilarie din Poitiers reproduce scrisoarea sinodală a acestora în *Colectanea Antiariana Parisina (Fragmenta historica). Series A*, I-II, 1-29 (ed. Alfred Feder, s.j., CSEL 65), Viena/Leipzig 1916, 48-73, iar în lista celor 73 de semnatari, al 17-lea nume este "Dianius epsicopus a Caesarea", p. 75.

[40] Cf. PIERRE BATIFFOL, "L'ecclésiologie de saint Basile", în *Échos d'Orient*, tom 21, nr. 125 (1922), 10; doi: 10.3406/rebyz.1922.4312; http://www.persee.fr/doc/rebyz_1146-9447_1922_num_21_125_4312; consultat

episcopul său, precum și mai târziu, în 364, alături de Eustațiu din Sebasta la sinodul din Lampsac, e ușor de presupus că avea să greveze asupra imaginii sale în ochii occidentalilor, chiar fără calomniile suplimentare pe care le înregistrează, de exemplu, în *Epistola* 223.

Dar revenind la acea tăcere a lui Dianios între ai săi, avem în aceasta, în mod tacit, o mărturie a simțului credinței poporului lui Dumnezeu, față de care se simțea vinovat. Avem în schimb și mărturii mai explicite din partea lui Vasile, în scrisori adresate fiecare unui destinatar colectiv, precum în deja citata *Epistola* 251 către cei din Evesa (localitate la 50 km NE de Cezareea), din anul 376: la începutul ei pare să contrazică afirmația lui Batiffol: „e greu azi, și numai arareori se poate găsi vreo Biserică deplin sănătoasă [...] Așa v-ați arătat voi în vremurile de astăzi...”[41]. Dar în finalul ei, afirmă cu convingerea speranței, dar în mod sigur și a experienței din călătoriile sale și din corespondența sa: „Tot restul Bisericii, care, de la o margine până la cealaltă a lumii a primit Evanghelia, e în această învățătură sănătoasă și nesmintită pe care o apărăm. Ne rugăm ca ea să nu fie ruptă [să nu fim rupți, t.n.] din comuniune și ne mai rugăm ca, împreună cu voi, să ne luăm partea în ziua de judecată a Domnului nostru Iisus Hristos”[42]. Dacă nu menționează numele episcopului locului este pentru că, foarte probabil, era unul instalat cu forța de împăratul Valens, dar neacceptat de popor. Nu era singurul caz. Un an anterior, *Epistolele* 220 și 221 către cei din Beroia (actualul Alep, în Siria), dar mai ales *Epistola* 222 către cei din Chalkis (lângă Antiohia Siriei, cetate imperială, unde presiunea politico-ariană era sigur mai mare), în care elogiază unitatea acelei comunități: „Căci se petrec la voi lucruri într-adevăr minunate și vrednice de toată

la 24.10.2017. În aceeași pagină, Batiffol greșește când enumeră și un sinod anterior ținut tot la Antiohia (în 339, se pare) la care ar fi fost prezent Dianios, sinod care a trimis o scrisoare papei Iuliu, care se încheia cu amenințarea ruperii comuniunii dacă îl recunoștea pe Atanasie, după ce acesta fusese depus deja de sinodul din Tyr (335). Ni s-a păstrat doar răspunsul papei Iuliu la acea scrisoare, citat de Atanasie în *Apologia contra Arianos*, 21-35 (PG 25, 281-308). Într-adevăr, destinatarii acelei scrisori sunt, în ordinea textuală: “Danio, Flacillo, Narcisso [...] et sociis eorum qui Antiochia nobis scripsere...” (surprinzător, episcopul Cezareii Capadociei este menționat primul, înaintea celui al Antiohiei – Flacillus). Era vorba însă de un alt Dianios, tot al Cezereii Capadociei, dar din perioada 336-340, cf. R. JANIN, art. “Césarée de Cappadoce”, în *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* (DHGE în continuare), tome 12, Letouzey et Ané, Paris 1953, col. 201: “[...] Léonce II, 325 – Eusèbe II, 335 – Dianius I, 336 – Eusèbe III, 340 – Eullalius ou Eulabius, 341 – Hermogène, 341 – Dianius II, 362 – Eusèbe IV, 370 – s. Basile le Grand, 379 – Héraclide, 380 – Helladius, 396...”

[41] *Ep*. 251, 1, 6-9; *Epistole*, 408.

[42] *Ep*. 251, 4, 24-30; *Epistole*, 410.

lauda prin faptul că sunteți una întru Domnul, atât cei care conduc, cât și cei care-i urmează în chip unanim."[43] Sau chiar în Constantinopol mai întâi, în 370, după moartea lui Eudoxiu, instalarea lui Demofil, cel care fusese anterior episcop în Bereea Traciei și care supraveghease exilul papei Liberiu, nu se făcuse fără proteste din partea unei bune părți din popor și din cler[44]. Putem recunoaște în acest simț al credinței al poporului credincios una din instanțele tradiției vii ale Bisericii, dacă nu chiar cea fundamentală, instanță autoritativă din punct de vedere teologic. De notat, acest simț are drept complement simțământul unei comuniuni care nu ține de o voință asociativă, ci este mai degrabă rodul unei constatări pline de uimire.

Iată, așadar, că acea mulțime (πλῆθος) a celor rămași dreptcredincioși, prin care Vasile intenționa să-l impresioneze pe împăratul Valens și astfel acela să-și revizuiască politica religioasă, nu se restrânge la cinul arhieresc. Dincolo de stratagema sa „politică" deslușim printre aceste rânduri încărcătura teologică a demersului său. Câteva rânduri mai sus, în aceeași scrisoare avem celebrul argument al coerenței între ortopraxie și ortodoxie care a susținut inclusiv redactarea scrierilor sale dogmatice: „Precum am primit de la Domnul, așa ne botezăm, ne botezăm precum credem, precum credem așa ne închinăm (δοξολογοῦμεν) Domnului"[45]. Or, conștiințele de credință ale simplilor credincioși laici se arată a fi mai autoritative decât sinoadele arhierești în care acel principiu de coerență era abandonat. Trebuie însă să ținem seama și de componența acestor comunități într-o vreme în care botezul precoce devenise o raritate: foarte probabil, în cele mai multe dintre ele majoritari erau catecumenii. Poate cu unele excepții, în comunitățile din centre mai puțin populate, cum era Evesa, eventual cu o tradiție mai îndelungată, chiar apostolică, cum era de exemplu Iconiu. De aceea, rolul episcopului locului, prin predicarea sa, putea fi covârșitor pe o perioadă chiar mai îndelungată decât cea a păstoririi sale. Cu atât mai mult cu cât ne găsim într-o epocă în care paradigma autorității este cea monarhică (imperială), din care și funcția episcopală pare că tinde să se inspire, în paralel cu imixtiunile „teocratice"

[43] *Ibid.*, 350.

[44] Cf. Sozomen, *Hist. eccl.*, VI, 13; Socrate, *Hist. eccl.*, IV, 14.

[45] *Ep.* 251, 4, 7-9; *Epistole*, 409. Formula mai apare în *Ep.* 125, 3, 21-25 – copia Mărturisirii de credință dictate de Sfântul Vasile și pe care a semnat-o Eustațiu, episcop de Sebasta (373): *Epistole,* 209; iar într-o formă mai restrânsă, în *Ep.* 175, 15-16 către comitele Magninianos (374): *Epistole*, 265.

ale unor împărați precum Constanțiu și Valens[46]. Nu e dificil să intrăm în psihologia unor astfel de episcopi tentați de cârmele puterii la care doar de curând au ceva acces[47]. În această privință Vasile se pare că înota contra curentului. Ce anume îl susținea? Răspunsul se găsește deja mai sus: simțul credinței și cel al comuniunii. Iar acestea nu le circumscria unor formule de credință și unor raporturi în termeni juridici.

Pentru primul aspect, credința, în mod particular în contextul său, cu privire la misterul Sfintei Treimi, a fost destul de mult studiată. Este suficient în acest sens să cităm din *Epistola* 9, către Maxim Filosoful, din anul 361 sau 362: „Cât despre mine, dacă ar trebui să-mi spun și eu părerea, accept expresia ‚asemănător ca ființă' (ὅμοιον κατ' οὐσίαν) dacă se pun înaintea ei și cuvintele ‚cu totul' (ἀπαραλλάκτως), dacă e înțeleasă ca ‚deoființă' (ὁμοουσίῳ) desigur în înțelesul sănătos al acestei expresii ‚deoființă'."[48] Aproximativ la fel s-a exprimat și Atanasie din Alexandria, puțin anterior (359), în *De Synodis*[49]. Comuniunea în credință nu ține de cuvinte sau concepte, ci de sensul exprimat prin acele cuvinte. Circa 11 ani mai târziu, Vasile va scrie cu privire la cei care doresc să reintre în comuniunea celor care au rămas fideli formulei de credință formulată la Niceea, în cazul respectiv fiind vorba de încercarea de înțelegere cu Eustațiu de Sebasta: „așa trebuie să-i primim, din momentul în care mărturisesc că au crezut în sensul cuvintelor stabilite de Părinții noștri de la Niceea și după înțelesul sănătos cuprins în cuvinte."[50]

Poate că exemplu tipic de intransigență în această privință, de lipsă de „iconomie" doctrinară, era Lucifer din Cagliari, cel care îl consacrase în mod abuziv, în anul 362, pe Paulin din Antiohia, când exista deja un episcop legitim – Meletie –, deși aflat în exil, a cărui dreaptă credință fusese deja probată prin exilul decis la doar o lună după consacrarea sa (360). De fapt, în cazul lui Lucifer era vorba și de intransigență morală, neacceptând scuze pentru acei episcopi care semnaseră simbolul homeean impus la Constantinopol (360), plus faptul că Meletie fusese instalat de niște episcopi arieni,

---

[46] Cf. de exemplu, CHARLES PIETRI, «De la *partitio* de l'Empire chrétien à l'unité sous Constance: la querelle arienne et le premier "césaropapisme"», în J.-M. MAYEUR, CH.(†) ȘI L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome 2: *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Desclée, Paris 1995, 289-335.

[47] Prima parte a scrisorii 239, din anul 376, oferă mărturie în acest sens.

[48] *Epistole*, 56; cf. *Ep*. 9, 3, 1-4.

[49] Cf. PG 26, 765A.

[50] *Epistole*, 208; cf. *Ep*. 125, 1, 16-19.

astfel că de îndată ce s-a văzut liber din exilul său în Egipt, s-a grăbit să consacre de unul singur un episcop pentru Antiohia, spre indignarea inclusiv a lui Eusebiu din Vercelli, care sosise acolo când faptul era deja consumat. Rămânând însă doar pe planul doctrinei, pentru Lucifer și pentru unii din preajma lui Paulin mai târziu[51], afirmația din anatematismul care urma crezului niceean, unde *ousia* și *hypostasis* par a fi menționate ca sinonime, o luau ca literă de lege, aproape un decret filologic, ceea ce îi va face să dezavueze tot efortul teologic de afinare a înțelesului lui *homoousios* întreprins de capadocieni[52]. Adevărul e că nu era singurul. Putem spune că Eusebiu din Vercelli, care fusese și el exilat în Egipt, precum și Ilarie din Poitiers erau excepții printre episcopii apuseni în ce privește înțelegerea sensului teologic al disputelor din Răsărit. Dacă un om al Bisericii precum Ieronim, la începutul șederii sale printre asceții din preajma Antiohiei (375), rămăsese perplex când i se ceruse să mărturisească trei ipostaze în Dumnezeu drept garanție a ortodoxiei sale[53], avem o măsură a înstrăinării care exista deja între cele două arii ecleziale. Doar unii care trăiseră și în celălalt mediu decât cel propriu și care aveau răbdarea să înțeleagă nu doar limba, ci și limbajul teologic al celuilalt, erau conștienți de realitatea acestei înstrăinări. Poate așa se explică rezerva (vom vedea mai jos) lui Atanasie față de insistențele lui Vasile de a chema un număr cât mai mare de episcopi din Apus într-o delegație în Răsăritul copleșit de episcopii eretici instalați de către puterea politică.

Revenind la opțiunea lui Vasile pentru Meletie, dincolo de prietenia ce-i lega și de faptul că majoritatea poporului creștin de acolo, a clerului antiohian și a majorității episcopilor răsăriteni aflați în comuniune cu Vasile erau de partea lui Meletie, putem presupune că susținerea pe care i-o acorda Vasile viza și garantarea unei baze cât mai largi pentru comuniunea în credință.

---

[51] Cf. *Ep.* 258, 2, 34-40, către episcopul Epifanie (din anul 377); *Epistole*, 417: "Mult mi-a mângâiat sufletul și adaosul precis în care ai explicat deplin lucrurile, teologhisind că e necesar să mărturisim existența a trei ipostasuri. Să învețe dar de la Tine frații antiohieni, cu toate că și până acum au știut-o, căci e limpede că Tu n-ai fi ales comuniunea cu ei dacă nu Te-ai fi asigurat dinainte despre ei."

[52] Cf. É. AMANN, art. "Lucifer de Cagliari", în *Dictionnaire de Théologie Catholique* IX-1, Paris 1926, col. 1032-1044.

[53] SFÂNTUL IERONIM, *Ep.* 15, 3 către Damasus: cf. SAINT JÉRÔME, *Correspondance* I: *Lettres I-XXII* (ed. Jérôme Labourt), Les Belles Lettres, Paris 2002[3] (1949[1]), 47.

Mai puțin însă, a fost studiată implicarea sa în efortul de restabilire a comuniunii ecleziale efective. Strategia sa, *in nuce*, o găsim expusă în scris episcopului Atanasie al Alexandriei, care într-o primă fază (cât a fost în viață) urma să joace un rol de prim-plan. Redăm în continuare demersurile întreprinse în acest sens de către episcopul Vasile, așa cum reies acestea din corespondența sa cu Atanasie al Alexandriei și cu episcopii occidentali, urmând cronologia și paternitatea scrisorilor stabilite de J.R. Pouchet.

Anul 371

În *Epistola* 66, din primăvara anului 371, recent consacratul episcop Vasile[54] își prezintă proiectul său de restabilire a comuniunii: „În ceea ce mă privește, după cât mă ajută puterea minții de a înțelege lucrurile, eu am ajuns de multă vreme la concluzia că pentru Bisericile noastre singura scăpare ar fi dacă și episcopii apuseni ar fi aceeași părere cu noi. Dacă ar arăta măcar atâta înțelegere față de altarele [παροικίας] noastre pe cât au dovedit-o măcar câtorva [unuia sau la doi, t.n.] din cei ce au răspândit învățături eretice în Apus, cred că ne-ar fi de mare folos binelui comun al tuturora, în primul rând, pentru că cei de la cârma statului țin seama de părerile celor mulți [de acreditarea celor mulți: τὸ ἀξιόπιστον τοῦ πλήθους], iar în al doilea rând, mulțimile ne vor urma în acest caz fără ezitare [...] Dar în primul rând e limpede că buna rânduială [εὐταξία] din Biserica Antiohiei atârnă tot de puterea de evlavie a Ta: în măsura în care vei reuși să-i tratezi pe unii cu îngăduință, iar pe alții să-i îndemni la liniște, în aceeași măsură vei reuși ca până la urmă să readuci prin bună înțelegere vigoarea de altădată a Bisericii”.[55] În paralel insistă în termeni elogioși pe lângă destinatar să-și asume această întreprindere, precum în termenii meditației sale citate mai sus asupra cuvintelor din cartea *Judecătorilor*: „...fii un nou Samuel pentru mântuirea Bisericilor creștine [fii Samuelul Bisericilor]”[56]. Vasile cunoștea prea bine încercarea anterioară a lui Atanasie (din octombrie 363, în timpul scurtei domnii a lui Jovian) de a intra în comuniune cu Meletie, deplasându-se în acest scop la Antiohia, încercare însă eșuată din pricina unor răi sfetnici

[54] Foarte probabil Vasile a notificat printr-o scrisoare alegerea sa din septembrie 370 pentru scaunul arhieresc al Cezareii, care până în 381 urma imediat ca prestigiu celui din Antiohia, iar *Epistola* 61 nu aparține lui Vasile și nici destinatarul nu este Atanasie: cf. POUCHET, *Basile le Grand*, cit., 241.

[55] Cf. *Ep*. 66, 1, 15-24. 2, 3-6; *Epistole*,143.144.

[56] *Ibid.*,143; cf. *Ep*. 66, 1, 36.

din preajma acestuia din urmă, nereușind nici măcar să-l întâlnească[57]. Atanasie, înainte de a părăsi orașul, îl contactă și pe Paulin, care a subscris scrisorii sinodale din Alexandria (362) adusă de Atanasie[58], ceea ce însemna intrarea lor în comuniune.

Părintele Jean Robert Pouchet zăbovește destul de mult asupra inițiativei cu totul remarcabile a episcopului Vasile, în niște cuvinte de o rezonanță patetică, comparativ cu sobrietatea științifică a restului lucrării sale: „e un gest de credință și de iubire ieșit din comun. Optica noastră și mentalitatea noastră moderne ne împiedică să realizăm în mod spontan grandoarea unui astfel de proiect. Pentru mulți din contemporanii săi, dintr-un punct de vedere pur uman și în condițiile vieții Bisericilor de atunci, acesta ține de miracol sau alții ar spune chiar de utopie: de cincisprezece ani, după scrisoarea papei Liberiu [două scrisori, de fapt, dacă e vorba de cele scrise sub presiune din arestul său din Bereea Traciei, prin care se alătura condamnării lui Atanasie[59]; șase ani, dacă e vorba de cea din 365, atunci fiind liber în Roma; v. mai jos], dacă exceptăm Alexandria, din punct de vedere istoric mai legată de lumea latină, nu mai există niciun raport oficial între episcopatul din Răsărit și cel din Apus. Or, în persoana lui Vasile, este succesorul contestatarului Firmilian din Cezareea cel care urmează să-l implore pe Damasus al Romei; este Biserica de unde a răsărit lumina Evangheliei cea care urmează să cheme în ajutor Biserica Apusului; este Biserica Antiohiei cea care vrea să se sprijine pe Alexandria, în ciuda rivalităților seculare; este lumea greacă cea care urmează oarecum să se smerească în fața lumii barbare ca să obțină unirea și pacea prin mijlocirea sa! Lucruri care pentru un răsăritean sunt stridente ca un scandal sau o nebunie. Însă spiritul evangheliei depășește piedicile, cu niște mijloace care nu țin doar de resursele umane."[60]

De notat încă faptul că această inițiativă, totuși, nu este una strict personală, ci una colegială. Chiar dacă inițiativa îi aparținea, nu a ținut niciodată să acționeze în nume propriu sau cu de la sine putere. Prima

---

[57] Cf. SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Ep*. 89, 2, *Ep*. 214, 2 și *Ep*. 258, 3.

[58] Sfântul Epifanie, reproduce textul mărturisirii de credință a lui Paulin în *Panarion* 77, 21, unde găsim expresia: τριῶν ὑποστάσεων, καὶ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως, ἤτοι οὐσιας: PG 42, 672C.

[59] Cf. G. BARDY, "Les variations de l'arianisme", în A. FLICHE, V. MARTIN, E. JARRY (edd.), *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, 3: *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, Bloud & Gay, Paris 1950, 154.

[60] Cf. POUCHET, *Basile le Grand*, cit., 239.

dovadă este *Epistola* 57, către Meletie, episcopul Antiohiei, foarte probabil din toamna anului 370, anterioară deci, celei expediate lui Atanasie. Era vorba aici și de legături tradiționale între cele două centre ecleziale, dar și de stima din partea lui Vasile pentru Meletie. Din conținutul ei aflăm mai întâi că „aici [în Cezareea] toate sunt pline de suferințe”, aluzie probabil la unii clerici, chiar episcopi sufragani și horepiscopi nemulțumiți de alegerea lui Vasile ca episcop. Mai aflăm că el ar fi dorit să se deplaseze personal să-l întâlnească pe Meletie, dar a fost sfătuit, chiar reținut de persoane din preajmă să nu o facă, iar mesajul propriu-zis nu a fost pus în scris, ci urma să fie relatat de un mesager de încredere, diaconul Theophrast. Aceste măsuri de prudență erau de înțeles: Meletie, la acea dată se găsea încă în Antiohia, dar în mod ilegal. Fusese exilat în Armenia imediat după ascensiunea la tron a lui Valens (365), care a decretat exilarea tuturor celor care fuseseră anterior exilați de Constanțiu și reintegrați sub Iulian. Valens fiind reținut apoi în campanii militare, mai întâi împotriva uzurpatorului Procopie, apoi împotriva goților, la Dunăre, Meletie a revenit în Antiohia (în acești ani se va găsi în preajma sa și tânărul ascet Ioan, supranumit mai târziu Hrisostom). Dar după 369 Valens a început să se implice activ în treburile Bisericii, optând cu consecvență până la moartea sa pentru partida care îi părea a fi majoritară și astfel ar fi oferit mai multe garanții de pace în imperiu, respectiv pentru susținătorii celei mai vagi formule de credință, cum era cea homeeană a simbolului impus la Rimini (359)[61]. Clericii (nu doar episcopii) care nu subscriau la aceasta, erau sancționați cu pedepse variind de la cele de natură fiscală, până la exil sau chiar moartea, în câteva cazuri, iar bisericile respectivilor erau încredințate altora mai docili. În faptul că Vasile a rămas pe postul său, istoricii antici ai Bisericii au văzut ceva de natura miracolului. Se putea explica și prin prestigiul de care se bucura în mijlocul poporului și implicit, conveniență politică, cum era și cazul lui Atanasie din Alexandria, care nu a mai fost exilat, ci doar succesorul său, Petru. Asupra datei revenirii lui Valens în Antiohia, capitala sa preferată, părerile istoricilor sunt împărțite, poate pentru că au fost mai multe sosiri-plecări într-un interval relativ scurt de timp: „Valens sosește pe 30 aprilie la Antiohia, însă pentru a se îndrepta imediat spre Hierapolis; revine la Antiohia pe 30 octombrie, însă îl regăsim la Cyzic în iunie 371, la Ancyra în iulie; din iarna lui 371-372 până

[61] Cf. G. BARDY, “Le déclin de l’arianisme”, în A. FLICHE, V. MARTIN, E. JARRY (edd.), *Histoire de l’Église*, cit., 249-250.

în martie aprilie 378, își va împărți timpul între Antiohia și Hierapolis"[62]. J.R. Pouchet e de părere că Meletie părăsește Antiohia ori puțin înainte de sosirea lui Valens (noiembrie 371), ori puțin după aceasta. Iar faptul că episcopul Paulin nu a fost exilat și el, se poate presupune că reprezenta în Antiohia o partidă nesemnificativă din punct de vedere eclezial-politic, fiind chiar stimat de împărat pentru genul său de viață[63]. Însă altul fiind episcopul oficial – arianul Euzoios –, în mod sigur Paulin nu deținea vreo biserică în oraș.

Revenind la *Epistola* 66, în acea primă scrisoare, Vasile nu își exprimase, față de Atanasie, opțiunea între cei doi episcopi între care era împărțit poporul dreptcredincios din Antiohia. Dar la cererea diaconului Dorotei, din clerul episcopului Meletie, reținut de Vasile, cu acordul presupus al lui Meletie, să facă pe curierul, Vasile mai redactează o altă scrisoare – *Epistola* 67, ca lungime 24 rânduri în ediția lui Yves Courtonne, față de cele 70 de rânduri ale *Epistolei* 66 – în care își exprimă opțiunea în favoarea lui Meletie[64]. Argumentele sale sunt, pe lângă credința mărturisită și conduita morală ireproșabile, „faptul că și apusenii de aceeași credință acceptă aceleași păreri, după cum mărturisește și epistola pe care ne-a adus-o fericitul Silvan"[65]. Silvan în cauză, era episcop în Tarsul Ciliciei († sfârșitul lui 371?), iar în 365, împreună cu Eustațiu din Sebasta (Armenia) și Teofil de Castabala (tot în Cilicia) au alcătuit delegația care reprezentase 63 de episcopi homeusieni cu cererea de protecție din partea împăratului Valentinian și a papei Liberiu față de rigorile politicii religioase a lui Valens[66]. Împăratul tocmai plecase spre Galia, așa că s-au adresat doar papei Liberiu care condiționase primirea lor în audiență de mărturisirea de credință de la Niceea. Emisarii au acceptat și au primit o scrisoare având ca destinatari pe toți episcopii din lista respectivă și, în mod generic, pe toți episcopii ortodocși din Orient (provincia

[62] Cf. PIERRE MARAVAL, în SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique, Livres IV-VI* (*SCh* 505), Le Cerf, Paris 2006, 70, n.2.

[63] Cf. SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, 2; SOZOMEN, *Hist. eccl.*, VI, 7.

[64] J.-R. Pouchet e de părere că primele două scrisori au fost expediate împreună, cea de a doua fiind ca un fel de *post scriptum* la prima, însă în cea de a treia scrisoare către Atanasie (*Ep*. 69, din toamna anului 371), Vasile scrie: „l-am trimis, iată a treia oară, la Preasfinția Ta pe fratele Theodor, diacon, provenit din Biserica Preacinstitului episcop Meletie" (*Epistole*, 147), care trebuie să fie același Dorotei; înseamnă că el purtase și prima scrisoare, 66; remarcabile zelul și rezistența fizică a acestui slujitor, dacă în interval de 6-7 luni a făcut trei drumuri Cezareea-(Antiohia)-Alexandria, porțiunea de uscat (Cezareea-Antiohia) însemnând vreo 400 km, cu traversarea culmii munților Taurus.

[65] *Epistole*, 145.

[66] Cf. BARDY, "Le déclin de l'arianisme", cit., 249-250.

romană?)[67]. Dacă pentru Eustațiu acea mărturisire se va dovedi a fi fost ipocrită, în schimb pentru Silvan, prin faptul că urma să găzduiască în Tars un mare sinod care să culeagă și alte adeziuni similare, dovedește că a fost una sinceră. Vasile, însă, dacă se referă la acea scrisoare ca pe o recunoaștere a lui Meletie din partea papei Liberiu, deși numele său nu se găsește printre destinatarii explicit nominalizați, am putea accepta doar cu multă bunăvoință.

În același drum cu scrisoarea 67 către Atanasie, Dorotei mai poartă o scrisoare, tot din partea lui Vasile, către episcopul Meletie, în Antiohia, *Epistola* 68, în vara anului 371, prin care Vasile îl informează pe Meletie că l-a reținut pe fratele Dorotei, codiaconul, pentru lucrările intenționate, la care și Meletie avea partea sa: „la noi s-a încetățenit părerea ca fratele Dorotei să meargă până la Roma ca să-i îndemne pe unii din Italia să ne viziteze [...] Dacă, așadar, părerea aceasta pare a fi socotită folositoare și de înțelepciunea Ta, Vă veți învrednici să întocmiți epistole și să redactați memorii în legătură cu ce probleme și cu cine să anume să discute. Iar ca să aibă valoare și putere de încredințare (ἀξιοπιστίαν) epistolele, să introduceți și numele aderenților (ὁμογνώμονας) voștri, chiar dacă aceștia nu sunt de față”.[68]

Primele două scrisori ale lui Vasile către Atanasie au drept ecou trimiterea presbiterului Petru din clerul alexandrin (altul decât viitorul episcop), după cum aflăm din introducerea celei de-a treia scrisori, 69, a lui Vasile către Atanasie. Așadar, acela sosise în toamna lui 371 în Capadocia, fusese primit cu multă bucurie de Vasile, dar sosise cu o misiune de pacificare în... Capadocia, după cum conjecturează Părintele Pouchet[69] din acea introducere și din surse paralele. Era vorba de voci din comunitatea de asceți din Nazianz care puneau sub semnul întrebării ortodoxia lui Vasile cu privire la Persoana Duhului Sfânt. Detalii despre episodul respectiv aflăm din scrisoarea prietenului său, Grigorie[70], doar preot la acea dată, în Nazianz: un frate-ascet ascultase o omelie a episcopului Vasile în Cezareea la sărbătoarea martiriului Eupsyhie (7 septembrie), în care acela nu afirmase explicit divinitatea Sfântului Duh, așa cum o făcuse pentru Tatăl și pentru Fiul. Răspunsul lui Vasile la scrisoarea prietenului său care îi cerea să combată vorbele iscate, îl găsim în *Epistola* 71, al cărei conținut e foarte bine

[67] Cf. SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, 12; SOZOMEN, *Hist. eccl.*, VI, 11.
[68] Cf. *Ep*. 68, 12-15. 23-25; *Epistole*, 146.
[69] Cf. POUCHET, *Basile le Grand*, cit., 243-245.
[70] Cf. *Ep*. 58, în SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres* I (ed. Paul Gallay), Les Belles Lettres, Paris 1964, 73-77.

rezumat chiar de autor în ultima frază a scrisorii: „dacă dorești să ne întâlnim în interesul Bisericilor, sunt gata să-ți ies în întâmpinare până acolo unde dorești, iar dacă ceri să combat calomniile, apoi la așa ceva n-am vreme să răspund"[71]. Dar mai interesantă este reacția lui Atanasie, pentru că în absența unor scrisori de răspuns la cele ale lui Vasile, această reacție, consemnată în două scrisori de la sfârșitul anului 371 sau începutul lui 372, adresate unor preoți-asceți capadocieni stabiliți pe Muntele Măslinilor din Ierusalim, ne oferă o mărturie despre puterea de discernământ a acestui venerabil Părinte cu privire la persoana episcopului Vasile și la „iconomia" sa doctrinară, chiar înaintea prietenului său, Grigorie: „sunt foarte uimit de îndrăzneala celor care vorbesc împotriva prietenului nostru, episcopul Vasile, acest cu adevărat slujitor al lui Dumnezeu, căci, pentru o astfel de bârfă am putea să-i acuzăm că nu iubesc nici credința Părinților"[72]; „[...] suntem convinși că [iubitul nostru Vasile, episcopul] este gloria Bisericii, că luptă pentru adevăr și că-l învață celor care au nevoie de el"[73].

Cea de a treia scrisoare către Atanasie, scrisoarea 69 deci, reia punctele principale din primele două, la care adaugă deschiderea spre episcopul Romei pentru a trimite o delegație, plus problema lui Marcel din Ancira: „câțiva dintre cei de aici mai cer însă un lucru, anume ca apusenii să osândească și erezia lui Marcel"[74].

Această scrisoare către Atanasie era însoțită, însă, de o alta, *Epistola* 70, fără destinatar, dar din al cărei conținut reiese că acesta nu putea fi decât Damasus, episcopul Romei. Am putea descrie conținutul ei ca pe un subtil *memento* la titulatura cu care Ignatie, episcopul de odinioară al Antiohiei, în scrisoarea sa *către Romani*, saluta Biserica „care stă în fruntea dragostei, care

---

[71] *Epistole*, 151.

[72] Cf. SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Epistola ad Joannem et Antiochum presbyteros*: PG 26, 1168A.

[73] Cf. ID., *Epistola ad Palladium presbyterum*: PG, 26, 1168C. În *Ep*. 204, 6, 25, către cei din Neocezareea (din anul 375), într-un fragment autobiografic, Vasile menționează o scrisoare primită odată de la Atanasie, „scrisoare în care el lămurește limpede că dacă vrea cineva să se întoarcă de la rătăcirea arienilor și să recunoască mărturisirea de credință de la Niceea, atunci să-l primim fără rezerve, căci la o astfel de hotărâre au aderat și episcopii din Macedonia și din Ahaia" (*Epistole*, 316). J.R. Pouchet (*Basile le Grand*, cit., 242) arată că textul originar se poate traduce fie "de la Atanasie", fie "de-a lui Atanasie", din context aceasta din urmă fiind varianta cea mai plauzibilă, respectiva scrisoare fiind de fapt un exemplar din *Tomos ad Antiochenos* (362), adică o scrisoare oficială, circulară, nu una personală, lăsată antecesorului lui Vasile, Eusebiu, de către Eusebiu din Vercelli la trecerea sa prin Cezareea, pe drumul său de întoarcere spre Italia din exilul petrecut în Egipt.

[74] Cf. *Ep*. 69, 2, 1-2; *Epistole*, 147.

ține legea lui Hristos, care poartă numele Tatălui"[75], o variațiune pe tema dragostei (*ἀγάπη*[76]) care unește: „Înnoirea legilor dragostei și ale păcii de altădată propovăduite de Sfinții Părinți, acest dar ceresc și mântuitor pe care ni l-a lăsat Hristos, dar care s-a veștejit cu timpul, iată un lucru pe atât de necesar și folositor despre care știu că bine va plăcea și inimii Tale atât de iubitoare de Hristos"[77]. În mod concret, episcopul Vasile, după ce mărturisește că și-a pierdut speranța într-o vizită personală, cere totuși: „să ne veniți în ajutor și să trimiteți încoace pe unii din cei care au aceleași vederi ca și noi, fie ca să împace pe cei dezbinați, fie ca să readucă la împăcare Bisericile lui Dumnezeu, fie cel puțin a identifica mai precis pe autorii tulburărilor, pentru ca pe viitor să știți și Voi cu cine e bine să stați în comuniune"[78]. Iar ca ultim argument în sprijinul cererii sale insistente, Vasile aduce exemplul predecesorului „Dionisie, acel preafericit episcop care se distingea la Voi prin dreapta credință și prin alte virtuți, ținea contact prin scrisori cu Biserica Cezareei, îi mângâia prin scrisori pe părinții noștri și trimitea oameni să-i răscumpere cu bani pe frații noștri ajunși în robie"[79]; acesta era evocat cu argumentul *a fortiori* că acum pericolul era nu robia trupurilor, ci capturarea sufletelor de către erezie. Dar se pare că scrisoarea nu a ajuns la destinație[80]. W. de Vries e de părere că a fost reținută de Atanasie în Alexandria, întrucât purtătorul ei era un diacon din clerul lui Meletie[81]; J.R. Pouchet, că ar fi fost returnată expeditorului[82], ceea ce, la fel, nu mai necesita explicații. Faptul că scrisoarea a rămas anepigrafă în epistolarul basilian pledează în favoarea ipotezei că era de fapt un proiect de scrisoare pe care Vasile l-a supus (și)

[75] SFÂNTUL IGNATIE TEOFORUL, „Epistole. Către Romani", în *Scrierile Părinților Apostolici* (trad. D. Fecioru), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1995, 209; "*προκαθημένη τῆς ἀγάπης, χριστόνομος, πατρώνυμος*": Ignace d'Antioche, *Lettres* (text grec, introducere și note de P. Th. Camelot, o.p.) *SCh* 10, Paris 1944, 94.

[76] În totalul celor 51 de linii din ediția lui Y. Courtonne, de trei ori apare acest substantiv (în liniile 1, 7 și 21), plus termeni înrudiți, precum *εἰρήνη* (l. 2), *ἐνώσις* (l. 7), *ἁρμονία* (l. 8), *φιλία* (l. 27), *κοινωνία* (l. 32).

[77] *Epistole*, 148-149.

[78] *Ibid.*, 149; cf. *Ep.* 70, 24-32.

[79] *Epistole*, 149; cf. *Ep.* 70, 37-43. Era vorba despre răscumpărarea celor luați în robie în incursiunile goților (258) și ale perșilor (260) în Capadocia și regiunile învecinate, în timpul împăratului Gallian (253-268), răscumpărare la care episcopul Romei, Dionisie (259-268) a contribuit activ; cf. SOZOMEN, *Hist.eccl.*, II, 6 și nota lui Guy Sabbah la acest episod, în SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique* (textul grec al ediției J. Bidez, traducere în franceză de André-Jean Festugière și Bernard Grillet, adnotări de Guy Sabbah), *Livres* I-II, *SCh* 306, Éditions du Cerf, Paris 1983, 256.

[80] Cf. G. BARDY, "Le déclin de l'arianisme", 267, n.4, unde citează la rândul său alte patru nume de istorici care susțin aceeași părere, contra unuia singur de opinie contrară.

[81] Cf. W. DE VRIES, "Die Obsorge", cit., 75.

[82] Cf. POUCHET, *Basile le Grand*, cit., 250.

judecății lui Atanasie. Vasile spera probabil într-o schimbare de părere, între timp, din partea lui Atanasie asupra lui Meletie. Oricum, tot Părintele Pouchet asigură că nu era vorba de reavoință din partea lui Atanasie, ci dimpotrivă, de un act de prudență în favoarea lui Vasile și a prietenilor săi[83]. Ne putem gândi aici la cele scrise mai sus despre distanța teologică care exista deja între cele arii ecleziale, despre care Atanasie era mai avizat și putea cântări mai bine (in)utilitatea, pentru moment, a demersului lui Vasile. Iar o scrisoare în care să se explice, poate că nu ar fi fost suficientă. J.R. Pouchet[84] vede, totuși, un semn de bunăvoință din partea lui Atanasie trimiterea unor còpii ale scrisorii (*Confidimus quidem*[85]) unui recent sinod roman (din toamna lui 371, cel mai probabil), înspre Antiohia și Capadocia, prin diaconul milanez Sabinus (foarte probabil unul dintre clericii disidenți față de episcopul arian Auxentie al Mediolanului) care o adusese la Alexandria, care deși era adresată în mod explicit episcopilor ilirici, interesa întreaga Biserică. Acesta însă, mai avea o scrisoare pentru Vasile din partea episcopului de Aquileia (Iliria), Valerian[86], probabil un răspuns la scrisoarea de notificare a alegerii sale pe scaunul mitropolitan al Cezareii Capadociei. Așa că e foarte probabil ca diaconul Sabin să se fi întors pe uscat trecând prin Antiohia, când încă Meletie mai era acolo, și prin Capadocia.

Anul 372

Așadar, am fi înclinați să spunem că anul 371 se încheia[87] pentru episcopul Vasile, nu cu prea multe satisfacții, comparativ cu așteptările inițiale, îndeosebi din partea Preacinstitului Părinte Atanasie. Însă acestea nu erau de natură să-l descurajeze sau să-i reducă stima pentru venerabilul Părinte. Dovadă sunt următoarele (și ultimele) două scrisori care i le

[83] Cf. *ibid*., 253.

[84] Cf. *ibid*., 253.

[85] Textul grec al acesteia este redat de Teodoret din Cyr, *Hist. eccl.* II, 22, (*SCh* 501, 434-440) și de Sozomen, *Hist. eccl.* VI, 23 (*SCh* 495, 354-358), nu este identic în cele două versiuni și se adresează episcopilor ilirici; un manuscris latin, în schimb: ...*episcopis catholicis per Orientem constitutis* (cf. G. SABBAH, în *SCh* 495, p. 354, n. 1). De remarcat aici expresia relativă la Duhul Sfânt, care demonstrează ignorarea demersului teologic întreprins între timp în Răsărit: "și trebuie crezut că și Duhul Sfânt este de aceeași ipostază [cu Tatăl și cu Fiul]; dacă cineva gândește altfel, am judecat că acesta e străin de comuniunea noastră".

[86] Cf. VASILE CEL MARE, *Ep.* 91, 12-13: „scrisoarea ce mi-ai trimis-o mi s-a părut foarte prețioasă și-ți răspund prin același preaevlavios frate și împreună slujitor (codiacon) Sabin": *Epistole*, 171.

[87] După cum menționează Vasile în mai multe rânduri, iernile anatoliene făceau imposibile deplasările (cam din decembrie până în martie).

adresează, în care cererile lui Vasile se rezumă treptat la esențial, la spiritual. Dincolo de contingențele umane și istorice, și în ciuda faptului că ei nu s-au întâlnit niciodată, legătura dintre ei era deosebit de profundă. În mod sigur, Atanasie nu l-a primit cu răceală pe diaconul Dorotei, iar acesta avea să relateze cele văzute și auzite în preajma lui. Atanasie era spre sfârșitul cursei sale. Poate osteneala vârstei care-l făcea să-și folosească în mod chibzuit ultimele energii, dar mai probabil luciditatea discernământului care-l făcea să se concentreze pe esențial, nu aveau cum să nu fie surprinse de un martor ocular, cum trebuie să fi fost diaconul Dorotei. Prin el, zelul ucenicului și prudența maestrului își dădeau oarecum mâna. Spre final, autoritatea spirituală le subsumează pe toate celelalte. Redăm câteva fragmente, al căror ecou nu poate fi estompat de trecerea timpului.

În ordinea cronologică, mai întâi este *Epistola* 82, din primăvara anului 372, curier fiind același diacon Dorotei. În această scrisoare, în care Vasile i se adresează cu titlul „părintele meu duhovnicesc", el continuă să ceară o scrisoare din partea lui Atanasie, comună pentru noi „toți", adică, din context, cei care admit autoritatea pe care Atanasie o reprezenta:

„Deci, întrucât de acum tot ce e sănătos în jurul nostru e sincer ancorat în credința sa pentru comuniune și unitate cu cei de aceleași crezuri (ὁμοδόξους), mi-am luat îndrăzneala să vin și să mă adresez indulgenței Tale să ne trimiți tuturor una și aceeași scrisoare și să ne sfătuiești ce anume să facem. Căci toți vrem ca de la Tine să se facă începutul discuțiilor în vederea comuniunii"[88].

În toamna aceluiași an, într-un bilet mai degrabă decât o scrisoare (doar 18 linii), al cărui purtător nu știm cine a fost, pe măsură ce textul se rezumă, insistența parcă crește: „Toți câți o cunosc pe desăvârșirea Ta, mult-puțin, din auzite ori din întâlniri personale, cu toții avem credința că numai Preasfinția Ta ne mai poate mântui de furtuna care s-a abătut asupra noastră, atât prin puterea rugăciunilor Tale, cât și prin îndrumările și ajutorul de a ieși din răul în care ne zbatem. Drept aceea, Te rugăm să nu încetezi a face rugăciuni pentru sufletele noastre și a ne ridica moralul (διεγείρων) prin scrisori. De-ai ști câtă nevoie avem de amândouă, n-ai lăsa să treacă nici o ocazie fără să ne scrii!"[89].

[88] *Epistole*, 163 [parțial, t.n.]; cf. *Ep.* 82, 23-27.
[89] *Epistole*, 160-161; cf. *Ep.* 80, 4-12.

Observăm că nu mai este invocat ca intermediar față de cei din Apus sau mai precis, față de episcopul Romei, cum era proiectul scrisorii 70. Era destul de clar că Atanasie nu avea motive să se dezică de Paulin în favoarea lui Meletie. Apoi, despre situația din Roma, în mod sigur Atanasie era mult mai bine informat. Probabil a înțeles și Vasile că cel puțin pentru moment proiectul era inoportun sau nefezabil. Deși anti-papa Ursin și preoții ursinieni fuseseră îndepărtați din Roma încă de la începutul anului 368, autoritatea imperială a fost nevoită să intervină de mai multe ori între 368 și 371 împotriva ursinienilor (din rațiuni de ordine publică mai degrabă, decât din alte considerente), care continuau să provoace tulburări[90]. Autoritatea lui Damasus era destul de grav afectată în Roma și împrejurimi dacă sinodul citat mai sus, care l-a condamnat pe episcopul arian Auxentie din Milano a evitat, însă, să se pronunțe împotriva lui Ursin. Iar la acestea, tocmai în anul 371 s-a adăugat și o anchetă judiciară împotriva papei Damasus, acuzat de omucidere. Ancheta instrumentată de *vicarius urbi*, cum era practica, includea și tortura, la care au fost supuși chiar și unii clerici. Doar intervenția împăratului a oprit-o, achitându-l pe inculpat, se pare la rugămintea lui Evagrie[91], acel preot antiohian de origine nobilă care plecase spre Italia în anul 362 alături de episcopul Eusebiu din Vercelli, traducător în latină a *Vieții lui Antonie*, de Sfântul Atanasie cel Mare, viitor prieten și susținător al lui Ieronim. Dacă la acestea adăugăm și numeroasele secte sau grupări schismatice, unele de dată recentă, cu episcop propriu, cum erau donatiștii, tabloul se întregește.

O dovadă a determinării lui Vasile de a-și continua planul său, este corespondența pe care o începe cu cei din Apus, concomitent cu ultimele scrisori adresate lui Atanasie, profitând probabil de oportunitatea unui curier. Dar și acum, nu fără să-l informeze pe Meletie, care trebuie să se fi aflat deja sub supraveghere pe domeniul său din Getasa, lângă Melitene (*Armenia Minor*), ceva mai aproape de Cezareea decât Antiohia. Prin scrisoarea 89, din primăvara anului 372, trimisă prin diaconul Dorotei, Vasile îl informa: „În urma întâlnirii cu Sabin, diaconul trimis de ei, eu am trimis scrisori către cei din Iliria și către episcopii Italiei și Galiei, iar în mod special și către unii care mi se adresează personal"[92]. Este vorba despre scrisorile 91,

[90] Cf. G. BARDY, "Le déclin de l'arianisme", cit., 233-234.
[91] Cf. *ibid*., 233-234.
[92] *Epistole*, 169; cf. *Ep*. 92, 3, 11-23.

către Valerian, episcopul Iliriei și 92, către episcopii Italiei și Galiei[93]. Scrisoarea 91 este una personală, o efuziune de sentimente de gratitudine față de unul din puținii corespondenți apuseni de la care Vasile primise un răspuns (și/sau care s-a păstrat). Tot în scrisoarea 89 Vasile îi recomanda lui Meletie să redacteze și să expedieze și el o scrisoare episcopilor din Apus „ca din partea unui sinod comun". Recomandarea s-a concretizat în scrisoarea 90. Aceste realocări de paternitate literară par printre cele mai îndrăznețe, însă argumentele lui J.R. Pouchet, de natură codicologică și literară, sunt suficient de convingătoare[94]. În toate edițiile corespondenței lui Vasile, scrisoarea 90, către Preasfințiții frați și episcopi din Apus, reiese a fi una privată, iar scrisoarea 92, către episcopii Italiei și Galiei, una sinodală, fiind redactată în numele a 32 de episcopi, începând cu Meletie, Eusebiu (de Samosata), iar Vasile al treilea[95]. Cercetătorul nostru explică faptul prin greșeala copistului arhivar din Cezareea, astfel că noi, pentru a avea textul scrisorilor expediate atunci prin diaconul Sabin, ar trebui să tăiem *incipit*-ul scrisorii 92 a lui Vasile (lista celor 32 de episcopi), care trebuie să fi fost o pagină aparte[96] și să o atașăm la începutul scrisorii 90 a lui Meletie, care trebuie să fi fost „ (pseudo) sinodala" recomandată de Vasile.

Două observații, din lectura începutului celor două scrisori. Prima, referitoare la destinatarii lor, în mod formal episcopi din Apus, dar putem presupune cu suficientă certitudine că destinația curierului era tot Roma. În fond, diaconul Sabin fusese trimis în Răsărit de către un sinod roman la care participaseră un număr de nouăzeci de episcopi, după mărturia lui Teodoret din Cyr, prin urmare nu erau episcopi doar din vecinătatea Romei.

A doua observație: spre deosebire de Meletie, Vasile nu mulțumește destinatarilor săi pentru scrisoarea sinodală trimisă prin diaconul Sabin. Era o scrisoare oficială, cu un destinatar impersonal – probabil *ad Orientales*, doar

[93] La data aceea „Italia" însemna partea centrală și sudică a peninsulei, plus insulele Corsica, Sardinia și Sicilia, iar "Galia", aproximativ jumătatea nordică a Franței actuale și Belgia.

[94] Cf. POUCHET, *Basile le Grand*, cit., 262-268. Adnotatorul ediției românești a *Epistolelor*, pentru *Epistola* 92, la pagina 172, n. 2, îl citează pe W.-A. JURGENS, "A Letter of Meletius of Antiochia", în *New Rev. Theol.* Tournai [de fapt, *The Harvard Theological Review*, 53/4], 1960, 251-260.

[95] În lista respectivă se află și numele Eustațiu, însă nu putea fi vorba de episcopul de Sebasta, ci de cel de Himeria, căruia Vasile îi va adresa un bilet mai peste doi ani (*Ep*. 184).

[96] Procedura se va repeta peste patru ani, după cum reiese din *Ep*. 129, 3, 3-8 a lui Vasile către același Meletie: „În caz că va fi nevoie de o epistolă adresată apusenilor, dă-Ți silința și compune-o, apoi trimite-mi-o, ca să mă îngrijesc să fie iscălită de toți cei care avem aceeași credință și să avem pregătite dinainte aceste iscălituri puse pe o hârtie separată, pe care s-o putem apoi lega de cea care vine de la preaiubitul nostru preot Sanctissim": *Epistole*, 215.

Meletie ținând de acea dieceză civilă, Vasile, în schimb, de Pont –, dar mai ales, dacă rămânem la ipoteza lui Pouchet, primirea ei s-ar fi datorat doar, sau mai degrabă, bunăvoinței lui Atanasie, ceea ce e mai verosimil, pentru că altfel Vasile nu ar fi putut să nu exulte de bucurie față de un semn de comuniune cu Meletie, care ar fi venit în întâmpinarea tuturor eforturilor sale. Oricum, era un semn din partea lui Atanasie, un remarcabil semn de împăcare finală în spiritul Părinților pustiei, chiar dacă doar de valoare personală. Iar în acel detaliu lipsă din scrisoarea lui Vasile avem încă o dovadă a conștiinței autonomiei sale ecleziale, însă complementară întotdeauna conștiinței comuniunii sale „ierarhice" sau „proedrice" (nu știm care ar fi mai potrivit), în raport cu scaunele apostolice. Și am mai putea adăuga insatisfacția sa cu privire la conceptul de *hypostasis* din conținutul scrisorii, care i-ar fi anulat eforturile sale de apropiere de sensul crezului niceean a multor episcopi homeusieni.

Intrând în conținutul ei, după o lungă expunere a situației, cerința concretă a scrisorii 92 a lui Vasile este formulată spre final: „Ce va trebui să faceți ca să ne veniți în ajutor și cum va trebui să Vă arătați dragostea față de cei aflați la strâmtorare, aceasta n-aveți nevoie să le aflați de la noi, Însuși Duhul Sfânt Vi le va spune. Se cere însă urgență ca să salvăm pe cei ce au mai rămas și se cere prezența cât mai multor frați, încât numărul celor ce vor veni aici să formeze un sinod la care nu numai vrednicia celor trimiși, ci și numărul lor să creeze încrederea necesară că se vor restabili iarăși treburile [să aibă acreditarea spre a îndrepta treburile: τὸ ἀξιόπιστον ἔχωσιν εἰς διόρθωσιν]. Ei ar putea reînnoi Crezul stabilit de Părinții de la Niceea, ca să readucă înțelegerea între toți creștinii"[97].

Meletie și Vasile vor trebui să aștepte mai bine de un an până primească un răspuns la scrisorile lor. Între timp, problemele din acel an în Capadocia și în Orient continuau: divizarea administrativă a provinciei civile a Capadociei (printre altele), iar de aici, pretențiile înaintate de episcopul sufragan Antim de Tyana de constituire a unei mitropolii aparte pentru noua *Cappadocia Secunda*; apoi, mai ales în Antiohia și în împrejurimi, o campanie de persecuții împotriva homousienilor, a homeusienilor și, în general, a tuturor celor care nu intrau sub ascultarea episcopului oficial, arian, Euzoios. Dar a fost și un timp de oportunități nesperate

[97] *Ibid.*, 175; cf. *Ep.* 92, 3, 11-23.

pentru Vasile: era mandatat chiar de către împărat să reorganizeze ierarhia bisericească din Armenia Mică, de curând reintrată în sfera politică romană după o victorie, în 371, împotriva parților. Astfel că vara anului 372 a petrecut-o în Armenia, și la fel și în 373. Din această a doua călătorie se întoarce însă cu o boală de ficat, care-l va însoți până la sfârșitul vieții, plus dese stări febrile, insomnii și căderea dinților la începutul lui 376. În afara eparhiei sale va mai face doar două călătorii, în vara anului 376: în Pisidia (la cca. 200 km SW de Cezareea) și în Pont (la cca. 200 km NE de Cezareea), din care se va întoarce iarăși grav bolnav[98].

Anii 373 și 374

Pe 2 mai Sfântul Atanasie trecea din această viață. Îi succedă Petru (scrisoarea 133 a lui Vasile către noul episcop al Alexandriei saluta această veste), dar persecuția reîncepea și în Egipt, cu o violență ieșită din comunul acelor ani (oare, aflase Vasile că printre cei arestați și trimiși la muncă silnică în mine se afla și diaconul roman trimis pentru a saluta pe Petru, noul arhiepiscop?), astfel că spre sfârșitul aceluiași an, acesta s-a văzut obligat să se refugieze la Roma. Deși era dedicat cu tot zelul dreptei credințe, lipsa sa de discernământ asupra situațiilor și persoanelor va face ca prezența sa la Roma mai mult să dăuneze decât să favorizeze cauza păcii din Biserica Antiohiei.

La începutul toamnei lui 373 sosea, în sfârșit, la Cezareea un emisar de la Roma: „Prezbiterul Evagrie, fiul lui Pompeian din Antiohia, care plecase mai de demult în Apus, împreună cu acel fericit bărbat Eusebiu (de Vercelli), s-a întors de curând de la Roma și cere de la noi o scrisoare în care să se răspundă cuvânt cu cuvânt la ceea ce ne-au spus apusenii. Propriu-zis, el a adus înapoi propunerile noastre, pentru că, spune el, ele n-au plăcut minților celor mai scrupuloase de acolo și deci ar trebui ca o delegație, compusă din oameni demni de încredere, să fie trimisă cât mai curând acolo, pentru ca și apusenii să aibă apoi o bună ocazie să ne viziteze”[99]. Am spune noi: un mesaj-demonstrație de autoritate din partea curiei romane sau o suspiciune exagerată. Mai detaliat este comentariul lui J.R. Pouchet asupra

[98] Despre călătoriile și bolile lui Vasile, vezi BENOÎT GAIN, *L'Église de Cappadoce*, cit., Appendice 2. "Voyages de Basile" și Appendice 3. "Maladies de Basile", 393-398.

[99] Sfântul Vasile cel Mare, din *Epistola* 138, 2 către Eusebiu, episcop de Samosata; *Epistole*, 225.

episodului: „strategia Orientalilor nu este încă suficient de luminată asupra mentalității partenerilor lor latini: să trimiți un simplu diacon în ambasadă la episcopul Romei, să soliciți Occidentalilor o călătorie lungă și periculoasă, în loc să o întreprinzi tu însuți, era un comportament cu care romanii și ceilalți italieni nu erau obișnuiți. Experiența își lua sarcina să-i instruiască pe principalii interesați, dar pe cheltuiala lor”[100]. Vasile se va plânge în două din scrisorile sale de dificultatea de a găsi printre preoții săi pe unul capabil și disponibil să facă pe curierul printre străini: în scrisoarea 156, 3 către același Evagrie, după plecarea acestuia din Cezareea spre Antiohia, și lui Eusebiu, confidentul său, în scrisoarea 198, 1, din anul 375. Lui Evagrie îi sugera să caute el, printre cei din Antiohia, unul capabil, acolo probabilitățile de a găsi fiind mai mari.

Dar trebuie să ne oprim puțin asupra scrisorii 156, către preotul Evagrie, de la începutul iernii anului 373, care reiese a fi răspunsul lui Vasile la o scrisoare trimisă de acela. Găsim aici exprimate în modul cel mai amplu convingerile sale „ecumenice”: „aș fi într-adevăr, cel mai ciudat dintre toți vameșii dacă m-aș declara mulțumit cu schismele și dezbinările [σχίσμασι καὶ κατατομαῖς] Bisericilor și dacă n-aș socoti ca pe unul din cele mai mari bunuri unirea mădularelor trupului lui Hristos. Și totuși, pe cât de mult persistă în noi această dorință, tot pe atât de mult, crede-mă ne lipsește puterea de a o realiza. Căci nu-i ceva necunoscut deplinei tale cugetări faptul că relele, care s-au întărit cu anii, au nevoie mai întâi de timp ca să se îndrepte, apoi de educație statornică și hotărâtă, dacă vrei să ajungi până la adâncul răului, în așa fel încât să curmi din rădăcină bolile și să înlături suferințele celor slăbănogi. Înțelegi ce vreau să spun și, dacă trebuie să vorbesc mai limpede, nu mă tem în această privință de nimic. (II.) Egoismul înrădăcinat în suflet, în urma unei lungi obișnuințe, nu-l poate smulge un singur om, nici printr-o singură scrisoare și nici într-un răstimp scurt. Căci e cu neputință să se înlăture cu totul bănuielile și disensiunile izvorâte din contradicții [τὰς γὰρ ὑπονοίας καὶ τὰς ἐξ ἀντιλογιῶν παρατριβὰς], dacă o persoană vrednică de încredere nu mijlocește în chip hotărât pentru pace”[101]. Insuficiența mărturisită a propriilor eforturi cheamă în cauză „ecumenismul spiritual”, care pentru Vasile este de luat în sensul strict și originar al cuvântului „spiritual”, după cum am văzut în partea a 2-a studiului nostru:

[100] Cf. POUCHET, *Basile le Grand*, cit., 267.
[101] *Epistole*, 243-244; cf. *Ep*. 156, 1, 13-23; 2, 1-5.

„Cel-care-adună” (Ὁ Ἐκκλησιάζων). Iar persoana vrednică de încredere care să mijlocească pentru pace, putem presupune că în această fază, cel puțin, era episcopul Romei, iar până de curând ar fi putut fi și Atanasie al Alexandriei.

Dar în aceeași scrisoare către Evagrie avem indiciul că deja de atunci acesta se orientase în alegerea sa: „Prea doritul nostru fiu Dorotei, diaconul împreună-slujitor, m-a supărat, spunându-mi despre Cuvioșia Ta că ți-ar fi fost frică să iei parte la întrunirea lor” [102], ceea ce va aduce un sprijin important micii comunități din jurul episcopului Paulin.

Scrisoarea romană adusă de Evagrie trebuie să fi fost aceeași *Confidimus quidem*, cu echivalența între *hypostasis* și *ousia*, or Vasile nu se putea desolidariza de confrații săi, ortodocși în fond, dar neîncrezători încă în termenii niceeni[103], astfel că nu-i rămânea decât să aștepte. În Antiohia, Paulin în schimb, nu va ezita să subscrie la ea, ceea ce îi vor spori atuurile în ochii papei Damasus.

În preajma prezbiterului Evagrie, la trecerea sa prin Cezareea, trebuie să se fi găsit și tânărul și entuziastul Ieronim (cam 27 de ani, atunci). La sfârșitul acelui an sau în primăvara lui 374 cei doi vor ajunge în Antiohia, iar Ieronim se va retrage apoi pentru doi ani printre asceții din grotele din preajma Chalkisului (ca. 60 km SE de Antiohia), unde și el va experimenta cu revoltă interioară o intransigență similară, dar din cealaltă aripă doctrinară, din partea confraților sirieni, în majoritate pro-meletieni. Episodul l-am amintit mai sus, dar este oportună aici detalierea sa, pentru celălalt aspect.

Scrisoarea 15 a lui Ieronim către papa Damasus, scrisă în anul 374 sau 375 din pustiul Chalkisului este celebră în apologetica catolică prin afirmarea necesității comuniunii cu succesorul de pe scaunul petrin, drept garanție a situării în dreapta credință. Dar nu acest fragment dorim să-l evocăm. Poate trebuie precizat că Ieronim la data aceea nu era încă eruditul de mai târziu, ci, în ce privește cunoștințele de limbă greacă, deși nu era un ignorant, totuși

---

[102] *Epistole*, 244; cf. *Ep*. 156, 3, 1-3.

[103] Cităm un fragment din *Epistola* 125 care este copia Mărturisirii de credință dictate de Sfântul Vasile și pe care a semnat-o Eustațiu (în vara anului 373), episcop de Sebasta, dar care ulterior a retractat: “în Mărturisire [cea de la Niceea] este scris: ‘dacă însă cineva zice că Fiul e dintr-o altă ființă [*ousia*] sau ipostas, pe acela îl exclude din rândurile ei Biserica universală’. În realitate, acolo Părinții n-au înțeles sub ființă și ipostas unul și același lucru. Dacă amândouă aceste cuvinte ar avea același înțeles, de ce ar mai fi fost nevoie de amândouă?”: *Epistole*, 208.

nu era un bun cunoscător, aprofundând-o ulterior, inclusiv în timpul șederii sale în Constantinopol, atunci, în preajma lui Grigorie din Nazianz. Aici, în pustiul Siriei, printre asceți, limba vorbită era un dialect siriac, unii având și cunoștințe rudimentare de greacă. Oricum, el profita acolo de prezența unui monah evreu convertit pentru a putea citi Biblia în ebraică.

Revenim, deci, mai întâi, la perplexitatea filologico-teologică a lui Ieronim: „Or, Te rog, ce gură sacrilegă ar îndrăzni să predice trei substanțe? Una singură este natura lui Dumnezeu care există cu adevărat [...] Să ne fie deajuns a spune: o substanță, trei persoane subzistente desăvârșite, egale, coeterne; să nu vorbim de trei ipostaze, dacă Îți place, și să nu păstrăm decât una! [...] Conjur, deci, pe Fericirea Ta, prin Cel Răstignit, Mântuirea lumii, prin Treimea consubstanțială, să-mi trimiți o scrisoare cu îndrumarea: să tac sau să afirm ipostazele?”[104] Ni-l putem imagina pe Ieronim încercând să-și explice în limba greacă crezul său unor interlocutori dificili, și folosind pentru „trei Persoane” exprimarea *τρία πρόσωπα*, suficientă să provoace reflexele antisabeline ale unor răsăriteni zeloși pentru credința lor, dar nu prea instruiți în cele ale teologiei. Practic, putem presupune că era vorba de admiterea sau nu la synaxa lor euharistică. Răspunsul, desigur, se va lăsa așteptat, în stilul clasic al prudenței romane. Așa că Ieronim, cu îndrăzneala celui ce se știa totuși în grațiile papei Damasus, se vedea nevoit să insiste printr-o altă scrisoare peste câteva luni, dar și cu o dilemă în plus.

Dar înainte de a o deschide și noi, făcând un salt înainte în timp, semnalăm faptul că spre sfârșitul șederii lui Ieronim în acel pustiu este datată și o scrisoare de răspuns a lui Vasile către Epifanie, episcopul Salaminei din Cipru, scrisoarea 258, din toamna anului 376. Acesta îi ceruse niște informații lui Vasile pentru redactarea a ceea ce avea să fie *Panarion*, catalogul exhaustiv al ereziilor de până la acea dată. Despre Epifanie, cu privire la schisma din Antiohia (partea a treia a scrisorii este dedicată acestei probleme), Vasile știa că acesta era de partea lui Paulin, însă profita de ocazie pentru a încerca o apropiere, dacă nu o înțelegere. În principiu, ambii erau de acord că soluția nu era *pro* sau *contra* unuia sau altuia, ci în împăcarea celor două părți: „după

[104] SF. IERONIM, *Ep*. 15, 4. 5, *Ad Damasum*; “Et quisquam, rogo, ore sacrilego tres substantias praedicabit? una est Dei sola natura quae uere est [...] Sufficiat nobis dicere unam substantiam, tres personas subsistentes perfectas, aequales, coaeternas; taceantur tres hypostases, si placet, et una teneatur [...] Quam ob rem obtestor beatitudinem tuam per crucifixum, mundi salutem, per homousiam trinitatem, ut mihi epistulis tuis siue tacendarum siue dicendarum hypostaseon detur auctoritas.”: în SAINT JÉRÔME, *Correspondance* I, 48.49.

cum zici Tu, n-ar trebui nici să ne unim cu unii, nici să ne ferim de ceilalți, ci mai bine să aducem la starea de dinainte elementele dezbinate"[105]. Dar imediat apoi, îl laudă pe Epifanie pentru o precizare teologică, făcută probabil în al său *Ancoratus*, publicat cu doi ani anterior: „Mult mi-a mângâiat sufletul și adaosul precis în care ai explicat deplin lucrurile, teologhisind că e necesar să mărturisim existența a trei ipostasuri. Să învețe dar de la Tine frații antiohieni, cu toate că și până acum au știut-o, căci e limpede că Tu n-ai fi ales comuniunea cu ei dacă nu Te-ai fi asigurat dinainte despre ei." „Frații antiohieni" care aveau rezerve față de afirmarea a trei ipostasuri, trebuie să fi fost cei din partida lui Paulin. Dar revenind la Ieronim, în pustiul Chalkis, acesta nu putea să fie străin de faptul că în spatele acelor insistențe ale monahilor sirieni trebuie să fi stat autoritatea doctrinară a lui Vasile. Poate că (și) acesta va fi fost motivul pentru care Vasile nu s-a bucurat de simpatie din partea lui, dar mai ales pentru opțiunea sa ulterioară între partidele din Antiohia.

Până atunci, revenim la corespondența lui Vasile cu cei din Apus.

Anul 375

În primăvara acelui an Vasile îi răspundea cu entuziasm noului episcop al Mediolanului, Ambrozie, (*Epistola* 197, 1[106]) care probabil îl informase despre alegerea sa după dispariția arianului Auxentie, exprimându-și speranța în continuarea corespondenței între ei. Arhivele nu ne-au păstrat și alte scrisori, dar este cunoscută stima lui Ambrozie pentru persoana și scrierile Sfântului Vasile. Purtătorul acesteia nu este precizat, dar putem presupune că era tot Dorotei, dar între timp sfințit preot de către Meletie. El purta, de fapt, către episcopii din Galia și Italia o altă scrisoare de-a lui Vasile, scrisoarea 243. Sfințirea preoțească a lui Dorotei era singurul plus de prestanță în fața destinatarilor, pe care Meletie și Vasile îl aveau la îndemână.

---

[105] *Epistole*, 417.

[106] Pentru cea de a doua parte a scrisorii 197 se admite, în general, în prezent, neautenticitatea sa basiliană. Fragmentul relatează translatarea moaștelor celui care a fost Dionisie, episcop al Mediolanului, exilat în anul 355 pentru credința sa, în Răsărit, unde a și murit, motiv pentru care era venerat ca un confesor. J.-R. Pouchet argumentează ipoteza că translatarea a avut loc între vara lui 380 și iarna lui 382, iar redactarea textului ar aparține lui Petru, episcop de Sebaste atunci, fratele Sfântului Vasile: cf. *Basile le Grand*, cit., 519-525.

Împrejurările, probabil, l-au determinat pe Vasile să rupă tăcerea epistolară de doi ani. Un val de persecuții și de decrete de exilare, printre care și a prietenului său Eusebiu de Samosata în Tracia și depunerea fratelui său, Grigorie de Nyssa[107], l-au făcut să ceară episcopilor apuseni, dacă vor fi considerat oportună, informarea împăratului lor în speranța, probabil, a unei intervenții politice (Valentinian I, însă va muri în toamna acelui an și îi va succeda Grațian); „iar dacă așa ceva va fi greu de realizat, atunci Cel puțin să vină de la Voi câțiva frați să ne cerceteze"[108]: nu mai cerea să vină „cât mai mulți", ci „câțiva". Despre ordinea în care sunt menționați destinatarii, episcopii Galiei mai întâi, nu era întâmplătoare, sugerează J.-R. Pouchet[109]: împăratul Valentinian își alesese de mai mulți ani drept reședință Treviri. Am avea aici un indiciu al slăbirii speranțelor lui Vasile într-o soluție eclezială concertată a situației de criză din Răsărit, care se acutiza sau poate o urgență care necesita rezolvarea prin orice soluție disponibilă.

Dar preotul Dorotei adusese totuși de la Roma o scrisoare, una sinodală din primăvara aceluiași an, care putea oferi o oarecare satisfacție lui Vasile, în privința doctrinei. Scrisoarea *Ea gratia* s-a păstrat ca prim fragment în *Epistola* 2 din epistolarul lui Damasus[110]. Fără să fie nominalizații eresiarhii, sunt trecute în revistă toate ereziile momentului, inclusiv cea numită ulterior apollinaristă, cu care Vasile avusese mai puțin contact până atunci, dar care începuse să se răspândească în mediul antiohian. Mai întâi, constatăm o clarificare făcută prin abandonarea termenului *hypostasis* și transliterarea doar a grecescului οὐσία: ...*unius usiae dicimus divinitateam... tres tamen asseremus esse personas...semper manere* (împotriva lui Marcel din Ancyra)... *asseremus Dei Filium et perfectum hominem suscepisse* (împotriva lui Apollinarie). *Spiritum quoque sanctum increatum, atque unius majestatis, unius usiae, unius virtutis cum Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo fateamur* (împotriva macedonienilor, cu precizarea *unius usiae cum...*, pe care Grigorie

---

107 În anul 375 prelua funcția de vicar pentru dieceza civilă a Pontului (de care ținea și provincia Capadocia) Demostene: "Acesta e primul și cel mai mare dintre relele noastre", (SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Ep*. 237, 2: *Epistole*, 384) Despre situația dificilă recent creată ne informează Sfântul Vasile prin scrisorile 225, 237-240 și 251.

108 *Epistole*, 393.

109 Cf. *Basile le Grand*, cit., 526, n. 1.

110 PL 13, 350C-352A. Sinoadele romane din acești ani (375-378) sunt strâns legate și de criza apollinaristă, după cum vom vedea. Datarea actelor emise de acele sinoade de către R. Aigrin, în art. "Apollinaire de Laodicée", în DHGE, tome 3, Paris 1924, col. 969, este confirmată prin corelarea cu scrisorile din epistolarul basilian trimise în Apus, cf. POUCHET, *Basile le Grand*, cit., 526-554.

din Nazianz în zadar va încerca, la fel, să o facă acceptată peste șase ani în crezul formulat la Constantinopol).

Urma o atenționare de a nu neglija rânduielile canonice „*in sacerdotum vel clericorum ordinationibus*" sau celor care le-au încălcat să nu li se acorde cu ușurință comuniunea. Aluzia la cazul transferului lui Meletie din Sebaste la Antiohia era evidentă și ne putem imagina exasperarea lui Vasile[111].

Finalul scrisorii, de fapt un *post-scriptum* de circumstanță la scrisoarea sinodală, conține un ciudat reproș pentru o ofensă despre care „fratele nostru Dorotei presbiterul" urma să dea explicații destinatarilor.

În scrisoarea 266 către Petru, episcopul Alexandriei, de doi ani mai târziu, Vasile va aminti episodul neplăcut, dar nu nemotivat: „M-a supărat și fratele Dorotei, întrucât – după cum mi-ai scris – n-a discutat cu Excelența Ta cu duh de dragoste și de blândețe. [...] el mi-a istorisit discuțiile avute cu Preacinstita Ta față, în fața prevenerabilului episcop Damasus, și m-a întristat informația lui că preaiubitorii de Hristos frații și colegii noștri de preoție, Meletie și Eusebiu, au fost numărați în rând cu arienii"[112]. Referințele lui Petru se pare că vor fi fost decisive la Roma.

Totuși, demersurile către cei din Apus nu se încheie aici. Chiar dacă inițiativa o va prelua altcineva, Vasile va continua să le susțină.

În aceeași vară sosea de la Roma împreună cu preotul Dorotei un alt preot, Sanctissim, la fel de dedicat cauzei păcii și unității Bisericilor. J.R. Pouchet[113] presupune că ar fi provenit dintr-o familie de asiatici de limbă greacă stabiliți în Apus, cum erau la Lugdunum, sau Massilia, sau în sudul Italiei, iar la Roma, în *presbyterium*-ul din jurul papei întâlnindu-l pe Dorotei, între cei doi s-a legat foarte probabil o prietenie. Vorbitor de latină și de greacă, era omul de legătură ideal. A intrat imediat în rol, pe drumul dinspre Roma spre Capadocia trecând prin Tracia, unde Eusebie (de Samosata) era exilat, a adus de acolo o scrisoare pentru Vasile, iar acesta a transmis mai departe, prin același Sanctissim, spre Getasa (Armenia), lui Meletie, o alta,

---

111 Era invocat, în fond, canonul 15 al Conciliului din Niceea. Însă, „excepțiile s-au înmulțit într-atât încât Grigorie de Nazianz considera această prescripție abrogată de mult timp": LUCIAN DÎNCĂ, *Conciliile ecumenice Niceea I, 325 & Constantinopol 1, 381. Monografii*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2015, 134. Grigorie de Nazianz va fi și el victima unei intransigențe similare peste câțiva ani, la Constantinopol, dar din partea episcopilor egipteni.

112 *Epistole*, 438.

113 Cf. *Basile le Grand*, cit.,528-529.

scrisoarea 120: „Am primit o epistolă de la episcopul Eusebiu cel preaiubit de Dumnezeu, în care cere din nou să scriem apusenilor în legătură cu unele probleme bisericești. A vrut să fie scrisă de mâna mea și semnată de toți cei din comuniunea noastră. Întrucât însă n-am găsit modul cum trebuia să scriu în legătură cu ceea ce poruncea, am trimis Credincioșiei Tale doar un memoriu, pentru ca, după ce-l vei fi citit și după ce vei fi ascultat și ceea ce Îți va fi spus și preadoritul copreot Sanctissim, să binevoiești a-l completa Tu însuți, în această privință, după cum vei găsi de cuviință, eu fiind gata să aprob ceea ce scrii și să-l trimit îndată celor din comuniunea noastră, pentru ca, având odată semnăturile tuturor, să poată porni la drum cel ce va urma să plece la episcopii din Apus”[114]. Meletie probabil răspunsese prin același mesager, pentru că deși iarna începuse, Vasile mai trimitea o scrisoare-bilet – 121 – în Armenia, către Teodot, episcop de Nicopole.

Dar în aceeași vară, ajunsese la Roma, poate puțin după plecarea preotului Dorotei de acolo, și preotul Vitalie, din clerul meletian până de puțină vreme, discipol al lui Apollinarie mai nou, dar încercând și o apropiere de comunitatea lui Paulin[115]. Nu știm sub ce titlu s-a prezentat în fața papei Damasus, însă printr-o mărturisire de credință destul de ambiguă, prin expresii preluate din scrierile lui Atanasie, probabil ca să câștige bunăvoința lui Petru al Alexandriei, prezent și atunci, a reușit să obțină un „brevet” de ortodoxie, cu care s-a întors în Antiohia, dar și cu scrisoarea de comuniune pentru episcopul Paulin. Era și consecința acceptării de către acela a textului trimis cu un an în urmă în Răsărit prin preotul Evagrie[116].

Dar puțin după aceea papa Damasus se pare că a fost avertizat, printr-un emisar, cel mai probabil din partea episcopului Epifanie, aflat în Siria la acea dată, care avusese anterior un dialog cu Vitalie, în care se lămurise, cu întristare, asupra devierii sale apollinariste, pentru că altfel, era un personaj stimabil pentru conduita sa creștină[117]. G. Bardy opinează că

---

[114] *Epistole*, 203-204.

[115] Se știe că simpatizanții lui Apollinarie nu încercau să se distingă de susținătorii crezului niceean. Charles Pietri opinează că Vitalie nu a întreprins această călătorie fără știința lui Paulin, dar nici însărcinat de acesta nu pare să fi fost: cf. “Les dernières résistances”, cit., 378. Despre același personaj, R. Aigrin, în art. “Apollinaire de Laodicée”, DHGE 3 (1924), col. 967-968.

[116] Cf. CHARLES PIETRI, în capitolul “Les dernières résistances du subordiantionisme et le triomphe de l’orthodoxie nicéene (361-385)”, în J.-M. MAYEUR, CH.(†) ȘI L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, *Histoire du christianisme*, cit., 376.

[117] Cf. SFÂNTUL EPIFANIE, *Panarion*, 77, 22-23: „Vitalie, apoi, a admis că Hristos a luat și suflet (ψυχὴν) omenesc; după cum chiar el zicea: ‘Da, Hristos a fost om desăvârșit.’ Dar apoi, după întrebările mele

tocmai preoții Dorotei și Sanctissim au fost cei care l-au înștiințat pe papa Damasus[118]. Însă din contextul epistolar al lui Vasile, reiese că în acel timp Sanctissim era în turneu de strângere de semnături și scrisori.

Papa Damasus dându-și seama de imprudența comisă, a mai trimis o scrisoare lui Paulin, printr-un preot, Petroniu, iar puțin după aceea o alta – *Per filium meum Vitalem* –, singura care ni s-a păstrat și care ne informează despre anterioarele, cu conținuturile lor pe scurt: „Damasus, Preaiubitului Frate Paulin. Prin fiul meu Vitalie ți-am trimis scrisori, lăsând toate la voia și judecata ta. Iar prin presbiterul Petroniu, pe scurt, m-am arătat oarecum mișcat sufletește în momentul plecării aceluia. Și ca să nu rămână nici în tine scrupul și voind poate să-i unești cu Biserica, prin garanția ta să distingi probând, am trimis (un act de) credință, nu atât ție, care ești asociat în aceeași comuniune a credinței, cât acelora care subscriind ție, vor vrea prin tine să se asocieze nouă, preaiubite frate."[119]

În aceeași scrisoare, papa Damasus îi încredința episcopului Paulin judecarea cazului lui Vitalie, a ortodoxiei acestuia (și a celor care erau cu el), în vederea primirii sau nu în comuniune[120]. Vitalie trebuie să fi refuzat să subscrie, pentru în același an a fost consacrat episcop al Antiohiei de către Apollinarie. Era deci al patrulea episcop în Antiohia.

Dar ce este mai interesant pentru studiul nostru, este cazul unui alt personaj dintre apropiații lui Apollinarie, pe care însă îl vom introduce în scenă la momentul corespunzător cronologiei pe care am adoptat-o.

---

despre suflet și trup (σαρκός), am întrebat: 'Intelect (Νοῦν), a luat Hristos care a venit?' Vitalie imediat a negat și a zis: 'Nu.' Atunci, i-am zis: 'Atunci de ce spui că s-a făcut om desăvârșit?' Și și-a descoperit propria-i înțelegere despre aceasta: 'Îl numim om desăvârșit dacă facem ca dumnezeirea (θεότετα) să fie în locul intelectului, și a trupului și a sufletului; astfel că el este om desăvârșit, compus din trup, suflet și dumnezeire în locul intelectului'": cf. PG 42, 673C. În acest fragment, Epifanie se referă la Vitalie ca episcop, dar dialogul s-a desfășurat anterior consacrării sale.

118 Cf. G. BARDY, "Le déclin de l'arianisme", cit., 271.

119 Scrisoarea *Per filium meum Vitalem*, păstrată în epistolarul Damasian ca *Epistola* 3 (PL 13, 356A-357A); aici, cf. PL 13, 356A: "Dilectissimo Fratri Paulino, Damasus. Per filium meum Vitalem ad te scripta dirixeram, tuae vonuntati et judicio omnia derelinquens: et per Petronium presbyterum breviter indicaveram me in articulo jam profectionis ejus aliqua ex parte commotum. Unde ne aut tibi scrupulus resideret, et volentes forsitan Ecclesiae copulari, tua cautio probanda differet, fidem missimus, non tam tibi, qui ejusdem fidei communionem sociaris, quam his, qui in ea subscribentem in tibi, id est, nobis per te voluerint sociari, dilectissimi frater."

120 Cerea ca Vitalie și cei care sunt cu el, dacă vor să intre în comuniune, să subscrie la formula crezului niceean și la conținutul acestei scrisori romane, care conținea o primă condamnare a erorii apollinariste, citată însă într-o formă aproximativă, și fără să fie nominalizat inițiatorul ei: "Si qui autem dixerit, Verbum pro humano sensu in Domini carne versatum, hunc catholica Ecclesia anathematizat".

Vasile va afla despre învinuirile aduse lui Apollinarie, se pare, abia la începutul anului următor. În scrisoarea 129 către Meletie (din primăvara lui 376) îl informa și despre calomniile lansate de cei din Sebasta (din preajma lui Eustațiu) care încercau să facă o asociere între Apollinarie și Vasile. În aceeași scrisoare îi amintea lui Meletie de scrisoarea sinodală pe care să o compună și pentru care Vasile mărturisea că el nu găsise nimic deosebit de amintit, iar Sanctissim, care se afla de mai multă vreme acolo (petrecuse iarna la Getasa?), să o aducă lui Vasile, care între timp va culege semnături, probabil de la episcopii prieteni și sufragani din Capadocia. Dar spre final îi oferea totuși o sugestie pentru o temă posibilă într-o altă scrisoare: „să-i rugăm să nu fie primiți în chip pripit în comuniune cei care merg acolo din Răsărit, ci numai cei pe care îi aleg și-i recunosc de la început fiecare dintre părți”[121]. Înseamnă că Vasile aflase și despre cazul Vitalie, dar nu mai mult. Și mai însemna că cel puțin cei doi intenționau să păstreze contactul epistolar cu cei din Apus, în concret cu Roma, pentru care căutau posibile teme.

O întrebare care rămâne: cum sau de ce nu a fost informat și Vasile despre acea scrisoare de comuniune? Ignoranța lui Eusebiu, aflat în Tracia, și a lui Meletie, în Armenia Mică, sunt mai ușor de înțeles.

Revenim însă la Ieronim, în pustiul Chalkis. El mai trimitea, deci, o scrisoare papei Damasus, scrisoarea 16, în care își expunea din nou situația care devenea din ce în ce mai insuportabilă printre confrații săi asceți și cerea cu și mai mare insistență o îndrumare cu autoritate: „mai mari lupte duc acum în pustiu. De-o parte freamătă turbarea ariană sprijinită și protejată de lume; de cealaltă, cele trei părți ale unei Biserici dezbinate se îmbulzesc să mă tragă la ele. Vechea autoritate a monahilor care locuiesc prin preajmă se ridică împotriva mea. Eu, în acest timp nu încetez să strig: ‘dacă cineva se alătură scaunului lui Petru, este al meu.’ Meletie, Vitalie și Paulin spun că-ți sunt uniți. Dacă unul singur ar spune-o, l-aș putea crede. [...] De aceea conjur Fericirea Ta, [...] fă-mi cunoscut printr-o scrisoare, în Siria, cu cine trebuie să fiu în comuniune?”[122]

---

[121] *Epistole*, 215.

[122] Cf. SFÂNTUL IERONIM, Ep. 16, 2 *Ad Damasum*; "maiora in solitudine bella nunc patiar. Hinc enim praesidiis fulta mundi Arriana rabies fremit; hinc in tres partes scissa ecclesia ad se rapere festinat. Monachorum circa commanentium antiqua in me surgit auctoritas. Ego interim clamito: ‘si quis cathedrae Petri iungitur, meus est’. Meletius, Vitalis atque Paulinus tibi haerere se dicunt: possem credere, si hoc unus adsereret [...] Idcirco obtestor beatitudinem tuam [...] ut mihi litteris tuis apud quem in Syria debeam communicare significes.”: în SAINT JÉRÔME, *Correspondance* I, 50-51.

Suntem, așadar, cu această scrisoare, după consacrarea lui Vitalie ca episcop și fără să fi aflat încă de scrisoarea de comuniune primită de Paulin. Locul izolat, iarna în toi când scrie, deci și curieri mai rari, frații vecini ostili, sunt explicații pentru această ignoranță. Dar la începutul anului 376 când revine în Antiohia, va alege, desigur, comuniunea cu Paulin, așa cum făcuse deja și prietenul său Evagrie. Era încă o decepție pentru Vasile, care îi primise cu prietenie și speranțe. Dar ceea ce e interesant de observat este pretinsa comuniune cu episcopul Romei a tuturor celor trei sau mai precis, a aderenților lor, pentru că Meletie era în exil. Altfel spus, în toate taberele, exceptând desigur pe cea ariană, comuniunea cu episcopul Romei, alături de dreapta credință, pe care toți o pretindeau, conferea legitimitate respectivului în ochii poporului. Antiohia, de patru decenii, avusese parte doar de episcopi arieni impuși de autoritatea politică. Comunitățile disidente aveau reuniunile liturgice în afara cetății, drept pentru care același Ieronim se referă la aceștia cu apelativul *campenses*. Or, memoria colectivă, exprimată acolo, în pustiul Siriei prin acei asceți „gardieni ai ortodoxiei", a păstrat și acest criteriu de legitimare. Rămânând în regiunea Siriei, vom vedea că nu doar Ieronim ne informează în acest sens.

Nu putem încheia cu acest an fără a aminti că în decursul său Vasile termina de scris tratatul *Despre Duhul Sfânt*, la cererea fiului său spiritual, Amfilohie, de un an de zile episcop de Iconiu. Acela, deși capadocian, fusese consacrat episcop acolo prin eforturile aceluiași Vasile de a oferi acelei Biserici un episcop vrednic și drept credincios, urmare a cererii credincioșilor de acolo, deși nu era în jurisdicția sa mitropolitană.

Anul 376

Preotul Sanctissim, care a făcut o campanie de strângere de semnături și de scrisori de la episcopii din Pont, Armenia și mai ales Siria, pleca spre Roma împreună cu preotul Dorotei, ducând și o scrisoare (pseudo)sinodală, probabil pornind de la memoriul lui Vasile (am văzut scrisoarea 120), dar redactată în final de către Meletie: este scrisoarea 242 din epistolarul basilian, adresată „celor din Apus", desigur, reprezentanților acestora în sinodul roman, care de câțiva ani reîncepuse să se țină regulat, de două ori pe an, primăvara și toamna, conform canonului 5 de la Niceea, pentru sediile provinciale. Așadar, acea scrisoare era purtată acum de doi preoți, putem

presupune că era garnisită cu un număr și mai mare de semnături și era însoțită și de alte scrisori similare sau poate de una colectivă din partea episcopilor sirieni în comuniune cu Meletie.

Din conținutul său, în cea mai mare parte o expunere a situației dramatice a Bisericilor din Răsărit, remarcăm mai întâi o cerință, de fapt, singura, formulată sub forma unui reproș: „De ce n-am primit din partea Voastră nici o scrisoare de mângâiere, nici vreo vizită frățească și nimic altceva din cele se s-ar cuveni să se vadă pentru noi în virtutea legii dragostei?” [123] Scrisoarea sinodală recent primită, *Ea gratia*, în afară de rândurile referitoare la doctrină conținea doar reproșuri, chiar dacă doar prin aluzii. Față de scrisoarea anterioară cu un an a lui Vasile, așteptările se reduc și mai mult, de la „câțiva” care să vină în vizită, la „măcar o scrisoare de mângâiere”. A doua observație: lipsește orice aluzie la relativ recenta recunoaștere a lui Paulin. Dacă Vasile, Eusebiu și Meletie o ignorau, înseamnă că aceștia mizau mai mult pe numărul semnatarilor decât pe conținutul ei. Și, în definitiv, nu sperau oare, cu toții, să obțină un semn de comuniune, măcar printr-o „scrisoare de mângâiere”?

Totuși, emisarii nu se vor întoarce cu mâna goală, ci tot cu o scrisoare oficioasă din partea sinodului roman, al treilea fragment[124] – *Non nobis* – în amintita mai sus Epistolă 2, din epistolarul damasian. Un fragment scurt, dacă nu vor mai fi fost și alte rânduri în acea scrisoare. Începutul ei, cu o negație, pare descurajator: „Nu nouă ne stă în putere să ajutăm, lucrările noastre pot aduce doar o limitată sau puțină întărire: mai degrabă, fericiților, mai multă alinare primiți dacă, cunoscând integritatea credinței noastre, veți avea parte de glorie dacă într-un cuget vă asociați ei; și după cum se cuvine, să fiți pe deplin convinși că ne preocupă (starea) membrilor noștri”[125]. Însă vedem că lipsesc reproșurile, comparativ cu scrisoarea anterioară și chiar este schițată o acoladă care pare să-i includă și pe destinatari: ...*pro membris nos esse sollicitos*. După care este indicată, ca fiind de reținut, mărturisirea de credință formulată la conciliul din Niceea (fără a o reda), la care se adaugă o explicitare relativă la Duhul Sfânt – *perfectum in omnibus virtute, honor,*

[123] *Epistole*, 391-392.

[124] Este admis caracterul eterogen al textului actual al *Epistolei* 2 a papei Damasus, dar diferă datarea lor.

[125] Cf. PL 13, 353B: “Non nobis quidam suppetere facultatis, quatenus vobis nostra opera vel parvum refrigerium possint affere: licet magnum ex hoc, beatissimi, solatium capiatis, si integritatem fidei nostrae noscentes, in unum sensum vos congruere gloriemini; et satis atque abunde, ut conveniat, praesumatis pro membris nos esse sollicitos”.

majestate, deitate, cum Patre conveneramur; și una la Fiul – *non prolativi, sed nati, neque in Patre remanentis,..., sed ex aeterno in aeternum subsistentem, perfectum, id est integrum hominem assumpsisse et salvasse confidimus*. Așadar, se evită orice termen disputabil și disputat de fapt, în Răsărit: *usia, hypostasis, substantia, persona*; dar sunt combătute erorile pneumatomahă, marcellia-nistă și apollinaristă, însă fără nominalizări.

În vreme ce emisarii erau plecați, Vasile a întreprins cele două călătorii amintite mai sus, în Pisidia și apoi în Pont, din care s-a întors dărâmat din nou de boală și deprimat la vestea despre scrisorile primite din Apus de către cei din partida lui Paulin: „La întoarcere m-a prins o ploaie strașnică, așa că m-am îmbolnăvit rău atât din pricina ploilor, cât și de deprimarea pe care mi-a provocat-o scrisoarea primită de la Răsărit, prin care mă înștiințau că pentru partizanii lui Paulin fuseseră aduse din Apus anumite scrisori, ca semne ale unei oarecare autorități [τινὸς ἀρχῆς συνθήματα], încât aderenții acestei partide se făleau și se mândreau din pricina aceasta. În acest sens se propunea chiar o mărturisire de credință, care dacă ar fi bine primită, apusenii ar fi dispuși să se unească cu Biserica noastră. Mai mult, ni s-a comunicat totodată că a fost câștigat pentru cauza lor un om minunat, Terențiu, căruia îndată i-am și scris ca să-și tempereze elanul și să-l informez pe cât mi-a fost posibil, corect, despre viclenia lor.[126] „

Reiese de aici că Paulin trimisese deja o mărturisire de credință drept condiție de primire a comuniunii din partea apusenilor; adică, el avea încă suspiciuni legat de credința lui Meletie și a celor cu el sau era un act gratuit de aroganță. Înțelegem de ce era atât de necesară o mediere, de care însă, episcopii apuseni nu erau convinși.

Recunoașterea lui Paulin de către papa Damasus se pare că a produs și bulversări printre cei din partida lui Meletie și apropiați lui Vasile, cum era cazul comitelui Terențiu, un înalt funcționar imperial. Acest personaj apare menționat în mai multe rânduri în epistolarul lui Vasile (scrisorile 64, 99, 105, 214, 215, 216), dar este evocat și de Teodoret din Cyr într-un episod în care Terențiu își afirmă cu demnitate în fața împăratului Valens afilierea sa la credința apostolică[127]. De la Vasile mai aflăm că fuseseră colegi de studii și într-un același cerc de prieteni (cu Hesichyus, Elpidie și desigur, Grigorie), că avea niște fiice diaconițe (nu știm câte, aflate în Samosata la acea dată), iar

[126] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Ep*. 216 către Meletie: *Epistole*, 336; cf. *Ep*. 216, 13-25. 17.
[127] Cf. TEODORET DIN CYR, *Hist. eccl.*, IV, 33: *SCh* 530, 316.

în anul 371 sau 372 fusese trimis în Armenia alături de legiunile romane pentru a asigura pacea la aceste frontiere, și se pare că și cea internă, pentru că scrisoarea 99 în care Vasile își descrie eșecul parțial al misiunii sale în Armenia, mandatat fiind de autoritatea imperială, este adresată tocmai acestui Terențiu, delegat probabil cu urmărirea și a acestei misiuni, paralelă cu cea politică. Din Armenia va fi chemat în Antiohia la sfârșitul anului 374, pentru o altă funcție în „guvernul central" al curții imperiale, deși era la vârsta la care ar fi avut dreptul la retragerea din funcții publice. Scrisoarea 214 care îi este adresată de către Vasile, conține un compendiu de triadologie basiliană și de istorie recentă a Bisericii locale. Putem deduce că era un om instruit și în materie teologică, cunoscător și interesat în mod sincer și intim de viața Bisericii, de vreme ce această scrisoare ne dă mărturie de bulversarea interioară (la fel, despre același personaj, în scrisorile 215, către preotul Dorotei și 216, către Meletie) produsă după ce episcopul Paulin al Antiohiei a primit acea scrisoare de comuniune din partea papei Damasus, care-i provocase lui Terențiu suspiciuni inclusiv asupra ortodoxiei partidei lui Meletie, de partea căreia fusese și el până atunci.

Aflăm din această scrisoare 214 către comitele Terențiu că „frații partidei lui Paulin poartă discuții cu Statornicia Ta ortodoxă în vederea unirii cu noi; iar când zic 'noi', înțeleg partida omului lui Dumnezeu, adică a lui Meletie, episcopul"; altfel, spus, pare a fi fost o propunere de „pace separată", din care era exclus Meletie (și Eusebiu, desigur) pe care Vasile, desigur, o respinge încă înainte de a o primi. Iar spre finalul scrisorii îl sfătuiește să aștepte ca „inițiativa de unire și de pace să fie luată de conducătorii Bisericilor".

De reținut faptul că Vasile nu minimalizează valoarea acelor scrisori primite de Paulin și nu combate persoane: „Întrucât nu învinuiesc pe nimeni, doresc s-avem dragoste pentru toți și mai ales pentru cei din rândurile credincioșilor apropiați de noi, felicitându-i pe cei care au primit scrisoarea din Roma. Și chiar dacă prin această scrisoare se aduce o mărturie puternică și hotărâtă în favorul destinatarilor, ne rugăm ca ea să spună adevărul și să fie confirmată prin fapte. Dar acesta nu-i un motiv care m-ar putea convinge vreodată să nu-l recunosc pe Meletie și să uit de Biserica de sub ascultarea lui, fie să socot de puțină importanță problemele de la care a plecat dihonia [διάστασις] de la început și să cred că acestea n-au multă importanță pentru dreapta evlavie [pentru scopul evlaviei: πρὸς τὸν τῆς εὐσεβείας σκοπόν,

unde „evlavia", de obicei este sinonim pentru „dreapta credință"]."[128] Avem aici, pe de-o parte, o mărturie din partea lui Vasile despre valoarea conștiinței ca „prim vicar al lui Hristos", ca să-l cităm pe cardinalul J.H. Newmann, iar pe de altă parte, o mărturie din partea unui credincios laic, cum era Terențiu, prin intermediul lui Vasile, despre valoarea autoritativă a unui act cum era cel primit de episcopul Paulin.

Din aceeași perioadă este și scrisoarea 215, către preotul Dorotei, aflat și el în Antiohia, pe care Vasile îl înștiințează despre scrisoarea pe care tocmai a trimis-o comitelui Terențiu. Știind că Dorotei se pregătea să plece iar spre Roma, îl atenționează că numai drumul pe apă mai era posibil la acea dată și își exprima speranța ca fratele său Grigorie să dorească să-l însoțească, deși se îndoia de calitățile sale „diplomatice": „cred că însoțirea cu un bărbat cu simțăminte nobile va trezi respect și va fi de foarte mare folos. Dacă e vorba de un om mândru și îngâmfat, așezat pe un tron înalt și din pricina aceasta neascultător față de cei care-i spun de jos adevărul, ce ar putea câștiga obștea din discuțiile unui om ca Grigorie, care habar n-are de lingușirile nedemne de un om liber?"[129] Însă abia în primăvara anului următor vor pleca din nou curierii spre Roma.

Despre decepția resimțită de Vasile la întoarcerea lui Dorotei cu relatarea audienței sale la Roma, ne oferă mărturie scrisoarea 239, din toamnă, către prietenul și părintele său spiritual, Eusebiu (de Samosata) aflat în exil. Îl vedem aproape resemnat față de atitudinea celor din Apus: „În ceea ce mă privește, aș fi vrut să-i scriu personal corifeului lor, nu sub formă de scrisoare colectivă. N-aș fi scris nimic despre problemele bisericești, decât prin aluzii le-aș fi dat să înțeleagă că ei nu cunosc adevărul în legătură cu cele ce se petrec la noi, nici nu apucă drumul prin care să-l cunoască, doar aș fi făcut în general observația că nu trebuie să se lege de oameni care au fost umiliți de încercări [Meletie și Eusebiu, aflați în exil], dar nici să confunde demnitatea (ἀξίωμα) cu orgoliul"[130].

Anul 377

Scrisoarea 263 este ultima scrisoare trimisă către cei din Apus, din epistolarul basilian. A fost scrisă chiar de Vasile, chiar dacă expediată ca una sinodală, fiind însoțită de semnăturile episcopilor pro-meletinei și purtată la

[128] *Epistole*, 333; cf. *Ep.* 214, 2, 20-30.
[129] *Epistole*, 335-336.
[130] *Ibid.*, 388; cf. *Ep.* 239, 2, 19-25.

Roma de aceeași preoți, Dorotei și Sanctissim. După paragraful introductiv, în termeni cordiali, dar din care putem deduce amărăciunea reținută a lui Vasile, cel de-al doilea conține cererea formală a întregii misive: „cerem să fie dați pe față (δημοσιευθῆναι) prin fermitatea Voastră, înaintea tuturor Bisericilor Răsăritului, pentru ca, ori să vină într-adevăr pe drumul cel drept alături de noi, fixându-și atitudinea în acest sens, ori, dacă rămân în izolarea lor, să mențină numai pentru ei acea stricăciune, fără ca, prin comuniune deschisă (comuniune neîngrădită [imprudent acordată lor]: ἀφυλάκτου κοινωνίας), să poată transmite rătăcirea lor și celor apropiați de ei”[131]. Cei vizați aici nu sunt în primul rând arienii, care deja sunt bine cunoscuți, ci „cei îmbrăcați în piele de oaie, [...] dar înlăuntru sfâșie fără milă turma lui Hristos, întrucât provin din rândurile noastre”. Următoarele trei paragrafe ale scrisorii nominalizează fiecare câte un astfel de personaj, cu motivațiile aferente: Eustațiu din Sebaste, Apolinarie și Paulin. Totuși, există o diferență notabilă de grad de vinovăție pentru cel din urmă menționat: „merită și el câteva reproșuri”, față de primii doi, care „provoacă supărări mari Bisericii”. În jurul celor trei nume erau întreținute, de fapt, toate disensiunile aflate în suspensie încă, în Bisericile din provinciile Orientului și a Pontului. Altă observație importantă: ceea ce cere Vasile (și semnatarii) nu este o condamnare – anatematizare sau depunere –, ci un *monitum* adresat respectivilor – „să fie dați pe față, [...] pentru ca...” – și făcut public. Legislația constantiniană acordase episcopilor privilegiul de a nu fi supuși judecății tribunalelor civile, ci celor ecleziastice, exercitate de regulă cu prilejul sinoadelor. Realitatea istorică a arătat curând că adesea, în astfel de instanțe, judecătorii erau și parte în litigiu, iar sentința cea mai frecventă era depunerea urmată de exil sau recluziune. Putem spune așadar că Vasile demonstra astfel, în același timp, luciditate jurisprudențială și spirit evanghelic. Iar printre rânduri, putem deduce un subtil *memento* și în același timp *monitum* adresat papei Damasus, întrucât cazul lui Paulin pare să repete cazurile celorlalți doi menționați: aceia, fiecare primise la un moment dat o scrisoare comuniune, cu recomandare din partea lui Atanasie al Alexandriei, pentru ca după o vreme să fie condamnați în persoană sau în doctrina promovată; Paulin, la fel, susținut de Petru al Alexandriei, în opinia lui Vasile, începuse însă să împărtășească un neo-sabelianism de factura celui al

[131] *Epistole*, 429; cf. *Ep*. 263, 2, 9-15.

lui Marcel din Ancyra. În finalul scrisorii, Vasile (ș.cl.) își exprimă regretul pentru neputința întâlnirii, date fiind împrejurările, ca să fi lămurit aceste probleme: „Că trebuia ca noi să precizăm lucrurile acestea împreună cu Înțelepciunea Voastră, într-un sinod general [într-o examinare comună: ἐν κοινῇ σκέψει], e ceva de care noi înșine ne dăm seama”; dar primejdia fiind iminentă, le-a(u) transmis în scris și prin glasurile curierilor. Înainte de a închide acest dosar epistolar cu Apusul, invităm cititorul să zăbovească asupra acestui final de scrisoare, care, fără exagerări sau comparații deplasate, apare ca o ultimă dorință a teologului și ierarhului Vasile din Cezareea Capadociei transmisă posterității sale.

Răspunsul adus de curieri nu mai este consemnat în epistolarul basilian, ci doar în surse paralele. Precizarea conținutului acestui răspuns lasă însă loc pentru controverse între istorici. Dintre cei consultați de noi, în ordinea aparițiilor studiilor respective, avem: pentru P. Batiffol[132] – *Illud sane* și *Non nobis*; R. Aigrain[133] – *Illud sane* și *Non nobis*; G. Bardy[134] – *Non nobis*; J.R. Pouchet[135] – *Illud sane*; Ch. Pietri[136] – *Tomus Damasi*. Preferăm propunerea Părintelui Pouchet ca fiind cea mai verosimilă. Fragmentul *Illud sane miramur* („Ne miră cu totul faptul ca cineva dintre ai noștri să zică...”)[137], al doilea din *Epistola* 2 Damasiană, este în întregime dedicat problemei apollinariste. Probabil că nimeni nu se îndoia de ortodoxia triadologiei lui Apollinarie, însă cristologia sa a provocat uimire și lui Vasile, care la început credea că sunt exagerări ale unora care nu i-au înțeles afirmațiile. Abia corespondența cu Epifanie (376) se pare că l-a convins de realitatea eterodoxiei lui Apollinarie.

Tomus Damasi[138], însă, din toamna aceluiași an sau din primăvara lui 378, este un adevărat *syllabus*, în exprimarea lui Charles Pietri, o serie de 24 de anatematisme, care urmează textului crezului niceean, împotriva principalelor afirmații eretice înregistrate până la data respectivă, dar fără alte nominalizări în afară de Sabelie, Arie, Eunomie, Macedonie și Photin.

---

[132] Cf. “L’ecclésiologie de saint Basile”, cit., 27.
[133] Cf. art. “Apollianaire de Laodicée”, cit., col. 970.
[134] Cf. “Le déclin de l’arianisme”, cit., 273.
[135] Cf. *Basile le Grand*, cit., 552.
[136] Cf. “Les dernières résistances”, cit., 381.
[137] PL 13, 352B-353B.
[138] *Epistola* IV. *Confessio fidei catholicae quam papa Damasus misit ad Paulinum Antiochienum episcopum*: PL 13, 357-364.

Cea de a IX-a afirmație, însă, nu este un anatematism, ci se referă la cel care se mută dintr-o Biserică într-alta, despre care se scrie: *a communiunne nostra habemus alienos*. Probabil că reproșul care îl viza pe Meletie a fost transmis din nou în rândurile care trebuie să fi însoțit scrisoarea sinodală *Illiud sane*. Așadar, doleanțele lui Vasile din scrisoarea 263 nu au fost ascultate? Din cazul următor vom vedea că privitor la Apollinarie, cel puțin, papa Damasus s-a pronunțat, de voie sau de nevoie, și nu doar printr-un *monitum*.

Același sinod roman sau poate cel imediat următor s-a ocupat de un caz de indisciplină, pe care azi am circumscris-o delictului de fraudă morală prin înșelăciune sau poate chiar delicte repetate. Este cazul episcopului Timotei, de Beryt (actualul Beirut), orașul natal al lui Apollinarie[139]. Nu s-au păstrat printre actele sinodului roman (sau sinoadelor din acea perioadă) și decretele de natură canonică, însă există mărturii contemporane și posterioare. Pentru a rezuma cazul și profilul moral al inculpatului, dar și a incisivității pe care trebuie să o fi prezentat această adevărată organizație subversivă, apollinarismul [140], cităm o mărturie posterioară, atribuită teologului și controversistului Leontie din Bizanț (†543). Mărturia este consemnată în finalul unei cărți al cărei titlu complet este deja suficient de elocvent: „Împotriva celor care pun înainte anumite scrieri ale apollinariștilor plasate sub numele Sfinților Părinți" sau, prescurtat în literatura specialitate, *Adversus fraudis apollinaristarum*[141]. În fragmentul final al acestei cărți citim: „Și se vede într-adevăr că Timotei este cel mai mare dintre cei care cugetă la cele neîngăduite ale necucerniciei și răutății, căci el, de fapt, până și scrisori și recomandări pentru apuseni a putut să primească de la marele Atanasie, ca ostenindu-se împotriva necucerniciei lui Arie. Și de la aceștia [apuseni] a primit scrisori pentru episcop. Dar nu până la capăt a rămas viclenia ascunsă; a doua oară, de fapt, după adormirea lui Atanasie, trimis din nou la Roma,

[139] Același Pouchet, în *Basile le Grand*, cit., 527, afirmă că Vitalie ar fi făcut deplasarea la Roma urmând exemplul anterior al acestuia, probabil, la fel, când era doar preot, întors și el cu o scrisoare de-a papei Damasus care, la fel, îi atesta ortodoxia.

[140] O prezentare sugestivă a prozelitismului apollinarist ne oferă și Sfântul Vasile cel Mare în scrisoarea 265, 2, din anul 377, trimisă episcopilor egipteni aflați în surghiun în Palestina, Evloghios, Alexandru și Adelfocration; doar o frază citām din această parte a doua a scrisorii: „Marea taină a evlaviei nu-i [oare] un subiect de râs când vezi episcopi plimbându-se pretutindeni fără popor și fără preoți, ducând peste tot un nume găunos, care nu fac nimic pentru progresul Evangheliei mântuirii?": *Epistole*, 434.

[141] PG 86B, 1947-1976. Critica modernă o plasează printre operele îndoielnice: cf. DANIEL STIERNON, art. "Léonce de Byzance", în *Dictionnaire de spiritualité*, IX, Beauchesne, Paris 1976, col. 655.

au primit caterisire el însuși și Apollinarie, cel care l-a trimis."[142] Ne amintim de scenariul similar, dar cu un alt actor, Vitalie. E posibil, așadar, ca acest Timotei să fi făcut deplasarea (cea de a doua a sa) la Roma puțin după Vitalie, dar când eterodoxia lor era deja demascată.

Despre același caz (Timotei) mai avem păstrată o scrisoare chiar din partea papei Damasus, reprodusă în greacă doar de Teodoret din Cyr[143]. Este o scrisoare fără adresă, dar în introducere se adresează unor „fii preacinstiți", adică nu unor episcopi, cărora li s-ar fi adresat ca unor „frați", ci clerului și poporului creștin din Beryt care îi solicitau pentru a doua oară intervenția împotriva episcopului nedorit: pentru îndepărtarea episcopului eretic, Timotei, caterisit odată, dar care se vede că nu lua în seamă decizia respectivă luată împreună cu Petru al Alexandriei: „De ce așteptați din nou, de la mine caterisirea lui Timotei, pentru că chiar aici, prin judecata scaunului apostolic și în prezența lui Petru, episcopul Alexandriei, a fost caterisit în același timp cu învățătorul său, Apollinarie" [144] . În finalul scrisorii citate, istoricul Teodoret menționează că episcopii reuniți în marea Romă au redactat și alte decrete împotriva unor diferite erezii, după care redă textul respectiv, care este de fapt, ceea ce e cunoscut a fi *Tomus Damasi*. Foarte probabil că scrisoarea către cei din Beryt a fost redactată în timpul acelui sinod și expediată împreună cu un exemplar din acel Tomus. Aici, spre deosebire de documentele romane anterioare, este menționat și numele eresiarhului. Deci, cu prilejul acelui sinod, posterior scrisorii *Per filium meum*, care încredința judecarea cazului preotului Vitalie episcopului recunoscut al locului, Paulin, episcopul Romei a depus doi episcopi din Răsărit, Apollinarie din Laodicea și Timotei din Beryt. Nu era acest act o expresie a *authentiei* sale? Clerul din Beryt nu se îndoia de aceasta, dacă respectivii au revenit cu aceeași cerere după nici doi ani. Un detaliu care întregește tabloul: în Laodiceea Siriei, sediu sufragan Antiohiei, situația era oarecum similară celei de acolo: un episcop pro-meletian, Pelagie[145], și Apollinarie, până la o vreme aparent pro-paulinian.

[142] Cf. PG 86B, 1976A.
[143] Cf. *Hist. eccl.* V, 10: *SCh* 530, 378-383.
[144] Cf. *Hist. eccl.* V, 10, 36-40: *SCh* 530, 380.
[145] Scrisoarea-bilet 254, din partea lui Vasile, purtată de preotul Sanctissim în vara anului 376, era adresată acestuia.

Epilog istorico-eclezial[146]

În primăvara anului 378 împăratul Valens făcea un act de clemență neașteptat, revocând decretele de exilare a episcopilor, însă fără alte măsuri reparatorii. Probabil era o mustrare de conștiință înaintea unei campanii militare care se arăta dificilă. La începutul lui mai, Valens părăsea Antiohia îndreptându-se spre Tracia, împotriva goților răzvrătiți. Se cunosc prea bine împrejurările morții sale acolo, în august, apoi scurta guvernare a lui Grațian și asupra părții răsăritene a imperiului. În acest timp episcopul Petru revenise în Alexandria, unde a preluat fără dificultate bisericile. Episcopul Meletie a revenit și el în Antiohia, unde, însă, situația era mult mai complicată și tensionată. Un general a fost trimis de împăratul Grațian cu misiunea de a-i acorda recunoașterea episcopului care era în comuniune cu Roma. Împrejurările se pare că au fost favorabile lui Meletie, însă nici Paulin nu a avut ceva de suferit. Ambrozie, episcopul Mediolanului, câțiva ani mai târziu (381), va menționa un acord stabilit între cei doi, dar sursa sa nu este prea credibilă.

În septembrie 378[147] sau la 1 ianuarie 379, conform datei tradiționale, sufletul Sfântului Vasile cel Mare trecea să laude pe Preasfânta Treime alături de corurile îngerești.

Din ianuarie 379, partea răsăriteană a imperiului era încredințată generalului Teodosie, proclamat August de către trupele sale la Sirmium.

Meletie a reunit în Antiohia un sinod în septembrie-octombrie (?) 379, în care un număr de 153 de episcopi au subscris unui document al cărui conținut nu ni s-a păstrat, iar documentul, cu semnăturile, a fost trimis la Roma. Era, oare, doar o manieră pentru a obține *placet*-ul puterii politice? Charles Pietri afirmă că sinodul nu s-a ocupat să rezolve disputele interne: „il voulait donner une démonstration d'unité pour obtenir la réconciliatoin avec l'Occidente"[148].

La 28 februarie 380, împăratul Teodosie, din Tesalonic, făcea public edictul *Cunctos populos*, adresat poporului din Constantinopol: „Vrem ca

---

[146] Rezumăm derularea principalelor evenimente după CH. PIETRI, "Les dernières résistances", cit., 385-395.

[147] Cf. POUCHET, *Basile le Grand*, cit., 693-694.

[148] CH. PIETRI, "Les dernières résistances", cit., 386. Tot aici el susține că acel document colaționa texte din diferitele scrisori sinodale romane din anii anteriori, însă alții susțin că ar fi fost o formulă de credință care va fi reluată la Constantinopol peste doi ani.

toate popoarele conduse de guvernarea Clemenței Noastre să practice religia transmisă Romanilor de către dumnezeiescul apostol Petru așa cum se arată până acum în religia pe care el a introdus-o. Este clar că este aceea pe care o urmează pontiful Damasus și Petru, episcop al Alexandriei...”[149] Teodosie a petrecut prima jumătate a acelui an și toamna în Tesalonic[150]. Edictul a fost publicat câteva luni înainte de boala care l-a determinat să ceară botezul. Charles Pietri susține autonomia inițiativei lui Teodosie, care nu era nici sub angoasa unei împrejurări nefaste, nici sub influența papei Damasus. Episcop acolo era Asholiu (unul dintre puținii corespondenți apuseni ai lui Vasile: scrisoarea 154, de la sfârșitul anului 373 sau începutul lui 374), de la care va și primi botezul. Prin urmare e foarte posibil ca între cei doi să fi existat discuții pe teme religioase și bisericești. Dar ne putem permite o paralelă între Teodosie și comitele Terențiu, ca să afirmăm și despre Teodosie că era la fel de interesat de chestiunile teologice și de viața Bisericii, și cu un spirit cel puțin tot atât de liber ca al lui Terențiu, pentru ca edictul respectiv să exprime și convingerile sale de conștiință și nu doar preocupările de restabilire a păcii în partea de Imperiu pe care o guverna. Françoise Monfrin, o specialistă în materie, deși acordă celui de-al doilea aspect ponderea principală, nu îl neagă pe primul menționat de noi[151].

A venit și anul 381 cu sinodul din Constantinopol, ulterior recunoscut drept ecumenic (la Roma, simbolul de credință formulat a fost cunoscut și primit abia cu ocazia Sinodului ecumenic de la Calcedon, în 451). Cel mai adesea se scrie și se spune că acesta a fost un succes postum al Sfântului Vasile cel Mare. Semnul de întrebare pe care îl sugerăm nu așteaptă un răspuns tranșant, aspectele implicate fiind prea multe și nuanțate. Desigur, geniul lui Vasile, dacă ne este îngăduit să spunem așa, i-a permis să remarce ceea ce de

---

[149] “Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali uolumus religioni versari, quam diuinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasusum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum...”: *C. Th.*, XVI, 1, 2, în *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*. Vol. I: *Code théodosien XVI* (text latin, Theodor Mommsen, trad. în franceză, Jean Rougé, introd. și note, Roland Delmaire), *SCh* 497, Paris 2005, 114.

[150] Cf. R. DELMAIRE, *ibid*.

[151] Cf. FRANÇOISE MONFRIN, art. “Damasus Ier”, în PHILIPPE LEVILLAN (ed.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Fayard, Paris 1994, 538. Aceeași, adaugă: “Aussi ne faut-il sans doute pas en majorer la portée, comme en a parfois tendance à le faire. Il s’agit d’une mesure de circonstance concernant d’abord Constantinople, et non pas d’un programme destiné à s’appliquer à tout l’Empire. D’autre part, étant donnée la division dogmatique et disciplinaire de l’épiscopat oriental à l’époque, seuls les sièges d’Alexandrie et de Rome pouvaient être pris comme critère d’orthodoxie”.

fapt era sub ochii tuturor, faptul că *ousia* și *hypostasis* din acel anatematism care urma crezului niceean nu erau sinonime. Atingem aici cu degetul ceea ce teologia a numit ulterior „progres omogen al dogmei”. Cum orice geniu aparține mai mult posterității, probabil, la fel și Sfântul Vasile. Dar putem presupune un răspuns chiar din partea sa, însă „prin procură”, de la una din persoanele cele mai apropiate lui în timpul vieții, prietenul său, Grigorie, arhiepiscopul Constantinopolului la acea dată: „Cuvântarea de adio” către Părinții sinodali (*Cuvântarea* 42), știm desigur, redactată ulterior evenimentelor care l-au determinat să părăsească Constantinopolul. Propunerea lui Grigorie de a-l recunoaște pe Paulin ca episcop al Antiohiei, după ce Meletie murise acolo, în timpul sinodului, considerăm că era și în spiritul lui Vasile, în spiritul acelei „ultime dorințe” citate de noi mai sus. Majoritatea Părinților sinodali au respins-o ca pe o concesie prea mare făcută apusenilor. Sinoadele separate, la Constantinopol și la Roma, din anul următor aveau să însemne „oficializarea” înstrăinării celor două *partes* ale Bisericii, înstrăinare calchiată pe geografia politică a Imperiului.

4. Autoritatea canonică a Sfântului Vasile cel Mare relativă la unitatea Bisericii

În secțiunea anterioară am încercat să pătrundem în contextul contemporan lui Vasile. Acum, după o altă secvență istorică vom încerca și operația inversă, pentru a-l aduce pe Sfântul Ierarh Vasile printre noi, mai precis prin autoritatea lăsată posterității sale în urma includerii scrisorilor sale „canonice” în Nomocanonul Bisericilor Răsăritene. Punctul de legătură între cele două secțiuni îl reprezintă tema comuniunii Bisericilor, despre care am reținut din primele două secțiuni că este chemată în cauză de termenul *authentia*.

Parcursul biografic-istoric pe care l-am făcut în secțiunea anterioară, chiar dacă secvențial și selectiv din punct de vedere tematic, a fost totuși suficient ca să ne confirme convingerea că două preocupări majore au fost în permanență în atenția Ierarhului Vasile: mântuirea sufletelor și sporirea comuniunii, adică a unității în credință și dragoste. Or, acestea reprezintă și principiile de bază ale constituirii patrimoniului canonic, cele care inspiră

legislația bisericească[152]. Din această privință, mai întâi de toate, Sfântul Vasile cel Mare este „canonic": viața sa dedicată slujirii Evangheliei este o „unitate de măsură" vie a vieții creștine personale și comunitare.

Trei scrisori din epistolarul său (188, 199 și 217) au primit denumirea de „canonice", în urma integrării lor în *Nomocanon*, după secolul al VI-lea (de fapt, doar 68 din cele 84 de dispoziții disciplinare câte însumează cele trei scrisori; numerotarea lor nu-i aparține lui Vasile). Toate cele trei scrisori au fost scrise ca răspuns la solicitările fiului său spiritual, Amfilohiu, de puțină vreme episcop de Iconiu, în Lycaonia. Faptul în sine, plus acela că Vasile, în multe din răspunsurile sale mărturisește că a trebuit să se documenteze, demonstrează noutatea pastorală pentru ambii capadocieni (desigur, nu cu totul), a practicii penitențiale, poate devenită mai uzuală în Lycaonia sau cel puțin în Iconiu, unde și practica botezului (mai) precoce trebuie să fi fost încă frecventă. Din studiul pe care J.-R. Pouchet îl dedică acestui grup de scrisori[153] reținem mai întâi o constatare: datorită conținutului lor disciplinar, acestea au cunoscut o tradiție manuscrisă autonomă; în al doilea rând, un principiu hermeneutic în lectura lor: prin originea și destinatarul lor sunt în primul rând niște scrisori private, adresate unui episcop și unei Biserici, care doar ulterior au primit valoare oficială, dar pe care, la origine nu o aveau și nici nu era în intenția autorului (principiu valabil mai ales pentru diferitele nomenclaturi și tarife penitențiale).

Relativ la tema unității Bisericii interesează canonul 1 din Prima scrisoare canonică (scrisoarea 188) despre primirea în Biserică a celor care provin din eresuri, schisme sau adunări ilegale (*παρασυναγωγάς*). Din cazuistica textului lui Vasile cităm doar trei fragmente care conțin principiile devenite directoare pentru practica Bisericilor Ortodoxe în această materie, punând în caractere italice termenii deveniți tehnici în limbajul canonic:

---

[152] „*Tradiția canonică* însăși, cu privire la evoluția anterioară a administrației eclesiale, dar și funcționarea diverselor forme ale sistemului sinodal aveau ca scop păstrarea *unității Bisericii* în adevărata credință și dragoste, îndepărtând numeroasele primejdii care o amenințau, și manifestarea acestei unități esențiale profunde pentru a permite credincioșilor să înțeleagă corect mesajul Bisericii și să-și apropieze în mod statornic conținutul mântuirii în Hristos [...] Puterea canoanelor nu decurge doar din autoritatea canonică sau bisericească care le-a promulgat, ci, în primul rând, din raportarea autentică la conținutul revelației în Hristos [sublinierile autorului]": cf. VLASSIOS I. PHIDAS, *Drept canonic. O perspectivă ortodoxă* (trad. în românește de Pr. Adrian Dinu), Editura Trinitas, Iași 2008, 35-36, din secțiunea intitulată „Spiritul și autoritatea canoanelor", 35-41.

[153] Cf. POUCHET, *Basile le Grand*, cit., 419-429.

„Părinții cei vechi au hotărât să respingă cu totul Botezul ereticilor, în schimb să-l recunoască pe al schismaticilor, aceștia fiind oameni care se mai află încă în Biserică, pe când cei din adunările ilegale, dacă se îndreptează printr-o pocăință apreciabilă și printr-o întoarcere reală, trebuie primiți iarăși în Biserică [...]

‚Catarii' fac parte și ei dintre cei care s-au separat, dar cei din vechime, în frunte cu Ciprian și Firmilian al nostru, au hotărât să-i pună pe toți în aceeași categorie: catari, encratiți, hidroparastați pentru că dezbinarea tuturor acestora a început printr-o schismă, iar cei care s-au despărțit de Biserică n-au mai avut harul Duhului Sfânt peste ei, pentru că prin întreruperea succesiunii a încetat continuitatea comuniunii. [...] cei care s-au rupt, devenind laici, n-au mai avut putere nici să boteze, nici să hirotonească și nici să dea altora harul Duhului Sfânt, de la care s-au exclus ei înșiși; de aceea Părinții au hotărât ca aceia care sunt botezați de ei, pentru că erau botezați de niște laici, venind la Biserică, să fie curățați din nou cu adevăratul Botez al Bisericii. Întrucât câțiva din cei din Asia, ca să se conformeze hotărârilor luate de cei mai mulți, au fost cu totul de părere să fie recunoscut Botezul acestora, zicem și noi să fie primit. [...]

[‚Encratiții'...] întrucât nu s-a primit despre ei nici o lămurire, ar trebui să respingem botezul lor, și chiar dacă va fi primit cineva de la ei Botezul, când vin la Biserică totuși să-i rebotezăm. Dacă aceasta ar fi o piedică pentru bunul mers al Bisericii Capadociei [pentru *iconomia*/rânduiala generală: τῇ καθόλου οἰκονομίᾳ], ar trebui să ne întoarcem iarăși la Tradiție și să urmăm pe Părinții care au orânduit [οἰκονομήσασὶ] cele de cuviință pentru noi. Căci mă tem ca nu cumva, vrând să să-i facem ezitanți la primirea Botezului, faptul să fie o piedică pentru cei care se mântuiesc, din pricina asprimii propunerii noastre. Iar dacă encratiții păstrează încă Botezul nostru, aceasta să nu ne facă ezitanți, căci nu suntem obligați să le facem concesii, ci ne silim să urmăm exact prevederea [*acrivia*, ἀκριβείᾳ] canoanelor. În orice caz, să se decidă ca acelora care vin de la botezul lor să li se împărtășească ungere în fața credincioșilor și așa să se apropie de Taine.[154]"

Așadar, argumentul central în această practică este cel al antecesorului său, Firmilian, consemnat în scrisoarea 75 (coincidență, amintind deciziile unui sinod ținut în Iconiu, între anii 230-235, însă acolo și atunci era

[154] *Epistole*, 272-274; cf. *Ep.* 188, 1, 25-80.

vorba de montaniști, adică eretici), păstrată în epistolarul Sfântului Ciprian al Cartaginei. Nu ne mai oprim asupra istoriei acelei dispute dintre papa Ștefan și Ciprian, care își găsise un aliat în persoana episcopului Firmilian.

Dorim să semnalăm, însă, studiul lui J. Patout Burns[155], prezentat la cea de a 11-a Conferință Internațională de Studii Patristice (Oxford, 1991), care reevaluează acea dispută dintr-o perspectivă inedită, cea a antropologiei sociale. Dacă noi suntem obișnuiți să analizăm controversa asupra validității botezului schismatic în termeni de curățire și putere de sfințire, o analiză în această nouă cheie de lectură se bazează pe identificarea granițelor și a modalităților, a ritualelor de trecere a lor. Este o analiză care nu-și propune să o înlocuiască pe cea tradițională, ci să o completeze, dar reconfigurând oarecum datele problemei. Ea pornește de la constatarea particularității persecuției lui Deciu (nu se impunea nimănui abjurarea religiei creștine, ci doar participarea la cultul oficial), care a provocat segregarea voluntară a comunității creștine de restul societății: o autodefinire comunitară. Apoi disputele care au urmat legat de readmiterea apostaților, iar mai apoi a schismaticilor (novațieni), același autor sugerează că soluțiile susținute de Ciprian și de papa Ștefan reflectau și situațiile sociologice diferite în respectivele Biserici. Biserica din Cartagina la cea dată era una relativ omogenă etnic, compactă în jurul episcopului, acesta avea contact direct cu membrii comunității, în botez, în celebrarea euharistică și în cea penitențială. Modelul ideal după care Ciprian descrie Biserica este cel de grădină închisă, fântână pecetluită, iar în scrisorile sale, când își descrie comunitatea, predomină termenii spațiali polari „noi înăuntru – ceilalți afară”. Într-o astfel de situație, păstrarea unității comunității induce la concentrarea pe granițe, la atenția în prezervarea intactă a acestora. La Roma, în schimb, o comunitate mult mai mare, de fapt șapte comunități cu cler propriu și cu particularități chiar liturgice proprii, comunități eterogene etnic, episcopul , evident, doar sporadic avea un contact direct cu membrii: botezul era acordat de preoți, doar impunerea mâinilor (odată cu miruirea) îi era rezervată. Astfel că atunci când papa Ștefan admitea nu doar laici novațieni, ci și preoți, doar prin impunerea mâinilor, aceasta nu era o concesie, ci un semn al autorității. Unitatea unei astfel de comunități era asigurată prin prezervarea structurii interne, în care rolurile clerului inferior erau bine definite. Când papa

[155] J. PATOUT BURNS, “Social Context in the Controversy between Cyprian and Stephen”, în *Studia Patristica* 24 (1993) 38-44.

Corneliu, antecesorul lui Ștefan, își descria comunitatea, prefera categoriile de rang, nu cele spațiale, de înăuntru-afară. Și la Roma, însă, limita între comunitatea creștină și restul societății era netă, însă pentru cea între Biserica adevărată și schismatici zidul nu era prea înalt. Pentru Ciprian, în schimb, schismaticii sunt într-o situație chiar mai rea decât păgânii idolatri: zidul Bisericii adevărate este la fel de înalt pentru toți ceilalți. Apoi, referitor la soluțiile propuse pentru trecerea graniței, pentru intrarea în Biserica adevărată, ne limităm doar la concluzia asupra celei înaintate de Ciprian: în aceeași cheie de lectură, botezul are semnificația unui ritual de trecere. Iar dacă limitele între Biserică și societatea dominantă încep să se dizolve, această semnificație își pierde rațiunea de a fi. Sursele istorice consemnează faptul că în Africa de Nord practica rebotezării schismaticilor a continuat până la începutul epocii constantiniene.

Revenim la fragmentele din textul basilian cu două observații de principiu teologic. Prima, referitoare la același fragment central, despre „catari" (novațienii, la acea dată): Vasile expune mai întâi disciplina canonică locală sau regională (Capadocia, Cilicia, Phrygia, Pisidia), după care pe cea generală „luată de cei mai mulți", probabil se referă la canonul 8 de la Niceea. Este surprinzătoare pentru un promotor atât de înfocat al crezului niceean, relativizarea, în schimb, a dispozițiilor sale canonice: cutuma locală, regională prevalează asupra celei generale, pe care nu o ignora. O observație suplimentară la aceasta prima: regiunile anatoliene enumerate în paranteză sunt regiuni interne, departe de coaste, cu densități mici ale populației, și astfel e ușor de făcut o asociere cu situația sociologică a Bisericii din Cartagina și cu soluția lui Ciprian la acea dispută.

A doua observație, amintindu-ne de cele câteva punctări ale eclesiologiei basiliene din a doua parte a studiului nostru, unde citam din *Cuvânt despre judecata lui Dumnezeu* un fragment referitor la situația deplorabilă a Bisericilor dezbinate: acolo, Persoana de referință era Hristos; în principiul firmilianic-ciprianic al practicii rebotezării, Persoana de referință este Duhul Sfânt. Nu sugerăm alegerea între cele Două, ci menținerea Lor simultană, ca o garanție a echilibrului discursului eclesiologic și a spiritualității, pentru că Cel Care adună, în Hristos adună, în Trupul Său. „Duhul Sfânt și noi" (cf. Fapte 15, 28) fără complementul său cristologic riscă să pună accentul pe al doilea termen, încât „noi"-ul eclesial să devină referențial și auto-celebrativ. Or, complementul cristologic face o distincție, așază un spațiu între „Eu" al

lui Hristos și „voi", ucenicii, care este spațiul convertirii permanente la Hristos: „cine nu este cu Mine este împotriva Mea" (Lc 11,23), în schimb „cine nu este împotriva voastră este pentru voi" (Lc 9, 50)[156].

Practica *iconomiei* baptismale ortodoxe nu este uniformă în toate Bisericile ortodoxe și chiar în interiorul fiecăreia dintre ele a variat în timp. Interesant, două inflexiuni importante s-au produs concomitent pe la jumătatea secolului al XVIII-lea, relativ la primirea ex-catolicilor, în mod independent una de alta. Până atunci, în Biserica Rusă, un catolic care dorea să intre în ea, era rebotezat. După acel moment, va fi doar o ungere cu Mir sau chiar doar mărturisirea unei formule de credință. În Biserica Greacă (cele patru Patriarhate) procesul a fost invers: după acel moment a început rebotezarea oricărui catolic doritor să intre în ea. În contextul aderării mai multor Biserici Ortodoxe la Consiliul Ecumenic al Bisericilor (anii '60 din secolul trecut) s-a încercat, dacă nu o uniformizare a disciplinei, cel puțin un răspuns comun pentru cei din afara ei. În 1968, cea de a IV-a Conferință panortodoxă de la Chambésy alegând ca temă de studiu, într-o primă etapă, „iconomia în Biserica Ortodoxă", o Comisie Interortodoxă pregătitoare a supus judecății și aprobării primei Conferințe panortodoxe presinodale un raport introductiv, redactat pe baza unui Raport inițial elaborat de Biserica Ortodoxă Română[157]. Despre ea s-a scris mult[158], dar mai ales după 1980 și îndeosebi teologi catolici. Din perspectiva studiului nostru cel puțin, anul 1980 este unul memorabil, pentru că dacă răsfoim istoria Bisericii în căutarea momentelor semnificative în care s-a încercat realizarea dorinței ultime din scrisoarea 263 a Sfântului Vasile, vom găsi ceva doar în 1437-1439, la Conciliul din Ferrara-Florența și anul 1980, când se constituia și își începea lucrările Comisia Mixtă Internațională pentru Dialogul Teologic Catolic-Ortodox, cu câte 28 de reprezentanți de fiecare parte, ierarhi și teologi (câte doi din partea fiecărei Biserici Ortodoxe autocefale și un număr egal din partea catolică). De ce acest interes? În 1987, la Bari (Italia), Comisia Mixtă adopta textul „Credință, sacramente și unitate a Bisericii", pe care începuse să-l discute cu trei ani în urmă în Creta. Nu puțini se așteptau la o recunoaștere

[156] Abia ediția din 2011 a cărții de uz liturgic *Sfânta și dumnezeiasca Evanghelie* a corectat textul lecturii din ziua de Miercuri în săptămâna a douăzeci și doua după Pogorârea Sfântului Duh (Luca IX, 44-50), în ultimul verset, în loc de "noastră" și „noi", cu „voastră" și „voi", acolo unde edițiile critice nu consemnează variante explicabile în alte locuri ale Bibliei prin homofonie.

[157] Textul în revista *Istina* 18(1973) 372-383.

[158] Numărul 18 din anul 1973 al revistei *Istina* era dedicat acestei teme.

reciprocă a Botezului, ceea ce nu s-a întâmplat, spre surprinderea inclusiv a unor ecumeniști de alte confesiuni, în contextul în care în 1982, la Lima, Consiliul Ecumenic al Bisericilor, prin Comisia Credință și Instituție (*Faith and Order*) a reușit să redacteze un text de convergență între toate confesiunile creștine reprezentative, despre *Botez, Euharistie și Slujire*[159]. Unul din membrii catolici ai Comisiei Mixte catolice-ortodoxe în prima sa componență, Părintele André de Halleux (†1995), un spirit irenic de excepție și lucid în același timp, scria încă în 1980 în concluziile unui studiu pe această temă: „Chacune de ces deux théologies met en relief un aspect du mystère baptismal: ici la sacramentalité et là l'ecclesialité, sans réussir à rendre aussi bien compte de l'autre approche. Chacune pouvant revendiquer une autorité traditionnelle également respectable, aucune des deux ne saurait prétendre monopoliser la Tradition dans toute sa plénitude. Avons-nous donc le droit d'imposer la nôtre dans le dialogue œcuménique ? [...] Une approche respectueuse de l'orthodoxie réclame donc que nous entrions dans l'esprit de sa propre tradition, en demandant aux rebaptisants de s'en tenir à l'application de l'"économie" dans la réception des convertis."[160] Îl rugăm pe Sfântul Vasile cel Mare să ne ajute.

Concluzii și epilog

Lectura scrisorilor din epistolarul Sfântului Vasile cu cei din Apus, manifestă, în primul rând la ierarhul Vasile, conștiința unei responsabilități față de valoarea unității Bisericii și o solicitudine, care nu se restrâng în hotarele propriei mitropolii.

În același timp vedem că el este conștient de natura simfonică a acestei comuniuni, în care își cunoaște bine locul. Acțiunile sale sunt colegiale și în respectul unei anumite ordini, care nu ține doar de afinități personale sau de autoritatea morală a corespondenților. Insistențele sale către papa Damasus și către cei din Apus pentru un ajutor din partea lor erau apeluri menite să suscite aceeași conștiință a coresponsabilității.

Am încercat să găsim un conținut sau un contur pentru acea autoritate – αὐθεντία – invocată în scrisoarea 69, relativ la persoana papei

[159] *Baptism, Eucharisty and Ministry*, *Faith and Order paper* 108, Genève 1982.

[160] André de Halleux, "Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême?", în *Revue Théologique de Louvain* 11(1980) 416-452 (449-450).

Damasus, parcurgând nu doar epistolarul basilian, ci și surse paralele. Am văzut că este vorba de o autoritate relativă la binele comuniunii. Am găsit persoane și comunități pro-niceene din Siria, apropiate sau nu de ierarhul Vasile, dar contemporane lui, pentru care avem indicii că referirea la episcopul Romei în materie de credință și de comuniune bisericească nu era indiferentă: pentru unii era chiar necesară (în afară de Ieronim, comitele Terențiu și, probabil, împăratul Teodosie), iar într-un caz (Beryt) chiar se face apel la exercitarea unei autorități care nu era una ordinară unui episcop.

Contextualizarea textelor basiliene autoritative în tradiția canonică a Bisericii, apelând la resursele științelor umane moderne, permite, dacă nu depășirea impasului ecumenic actual, cel puțin detașarea de o viziune restrictivă, circumscrisă unei polemici inițiale. În mod paradoxal, noi putem avea o privire mai panoramică asupra situațiilor și evenimentelor, decât actorii în dispută atunci.

În *motto*-ul pe care l-am ales pentru studiul nostru, „contextul" despre care era vorba acolo era „dialogul carității" care a precedat „dialogul adevărului", adică cel teologic între Biserica Catolică și Bisericile Ortodoxe, inițiat prin intermediul Comisiei Mixte Internaționale. Dar acel „dialog al carității" trebuie să-l și însoțească în permanență pe cel „al adevărului": *veritatem autem facientes in caritate*... (Ef 4, 15). Scriam că am început studiul după remarcarea unei traduceri problematice. Nu am pus la îndoială competența traducătorului. Însă frecvența notelor care supralicitează amărăciunea resimțită de episcopul Vasile din cauza tăcerii occidentalilor ne-a părut suspectă. Și așa am ajuns să confruntăm traducerile. Editura *Basilica* a Patriarhiei Române a inițiat noua serie din colecția Părinți și Scriitori Bisericești cu (re)editarea operelor Sfântului Vasile cel Mare. Trebuie, oare, să sperăm și un spirit nou?

LA MERAVIGLIA TRA SAPERE E VIRTÙ. TRASFORMAZIONI NEI PERCORSI DELLA MODERNITÀ

Francesca BONICALZI

Meraviglia è il termine che descrive l'emozione dell'uomo, il pathos di chi si apre alla realtà e, sorpreso dalla sua inesauribile e misteriosa struttura, si mobilita ad una ricerca di comprensione e spiegazione. Così, fin dalle origini, la filosofia ha riconosciuto nella meraviglia l'origine del sapere in quanto esprime il fascino e la sorpresa per certi comportamenti o per certi eventi e mette in moto il desiderio di sapere. Per questo la meraviglia si correla in modo precipuo all'umano nella sua peculiare attività, che è il conoscere, perché lo spalanca alla ricerca, impedendo di esaurire nell' utilità pratica l'orizzonte dei propri interessi. Platone e Aristotele consegnano il profondo nesso tra la filosofia e la meraviglia nel diverso duplice intreccio tra sensibile intelligibile l'uno, tra sapienza e ignoranza l'altro. Celebre il passo aristotelico che guarda alla meraviglia come genesi del sapere: "Infatti gli uomini hanno incominciato a filosofare, ora come in principio, a causa della meraviglia; mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo" [1] ; meno noto ma ugualmente incisivo nell'esplicitare il nesso meraviglia/filosofia, il passo platonico: "Ed è proprio del filosofo questo che tu provi, di essere pieno di meraviglia; né altro

[1] ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 2, 982b.

cominciamento ha il filosofare che questo; chi disse che Iride fu generata da Taumante, non sbagliò mi sembra nella genealogia"[2]. Iride, l'arcobaleno, figlia della meraviglia, Taumante, espressione paradigmatica di ogni stupore, indica pienamente il percorso filosofico in quanto collega terra e cielo, sensibile e intelligibile e rende possibile un itinerario che va dall'umano al divino, dalla ricerca delle singole cause alla spiegazione del tutto.

La meraviglia e il meraviglioso, nel mondo classico e medievale, spalancano alla domanda filosofica perché correlati alla concezione di una realtà dotata di *eidos*, dotata cioè di una essenza che, mentre la determina, stabilisce le molteplici possibilità o potenzialità di ogni ente reale, ne assegna il ruolo all'interno di un preciso ordine ontologico e ne consente l'intelligibilità in termini di causa e effetto. In tal senso, la sublimità della perfetta realizzazione, l'unicità della esemplare rarità o l'inquietudine della sorprendente anomalia generano stupore, meraviglia e gratitudine per il Creatore, insieme a paura e timore per ciò che eccede la normalità suscitando curiosità e domande che mettono in moto il desiderio di comprendere. Sia nell'accezione platonica dell'apertura al divino, sia nell'accezione aristotelica di una interrogazione del sapere o in quella medievale dell'esaltazione del Creatore, comunque, la meraviglia si relaziona alla realtà intesa come dotata di una natura, di *eidos*, si genera proprio in riferimento alla normatività che tale natura impone: la meraviglia nasce per qualcosa che supera le aspettative, per un effetto di cui sono ignote le cause o per un evento raro che esula dal carattere normale di ciò che accade. Anche per Tommaso, nella *Summa Theologiae*, la meraviglia è desiderio di sapere, "*Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metahys*. […] *quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit*"[3], fonte inestinguibile di una ricerca che si completa solo nella piena conoscenza dell'essenza divina, motore al raggiungimento della beatitudine che offre piena realizzazione alla felicità umana, fonte di piacere (*delectatio*) che trae motivo di bene dall'incremento di sapere, anche in relazione a ciò che è nuovo e raro. Agostino aveva invece insinuato, nelle sue *Confessioni*, che il piacere per il sapere potesse degenerare e recedere verso una concupiscenza di chi si lascia attrarre dalla novità o dalla rarità e sperpera il proprio ingegno nella vana curiosità: "Oltre la concupiscenza della carne che si insinua nel

---

[2] PLATONE, *Teeteto*, XI, 154d.

[3] SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 3 a. 8; anche q. 32, art. 8.

compiacimento di tutti i sensi e delle voluttà (e chi se ne fa schiavo allontanandosi da Te, va in rovina), entra nell'anima, sempre attraverso i sensi del corpo, una vana e curiosa cupidigia, che si propone non il diletto della carne, ma esperienze per mezzo della carne; curiosa cupidigia che si scopre con il nome di sapere e di scienza. E poiché risiede nell'appetito del conoscere, e gli occhi sono, tra i vari sensi, i principali strumenti della conoscenza, è stata chiamata dal divino oracolo 'concupiscenza degli occhi'"[4]. A diverso titolo, anche per Agostino, la meraviglia si trova nel cuore dell'intreccio tra sapere, virtù e passione.

Nel medioevo la meraviglia viene anche esaltata, valorizzata come atteggiamento che è all'origine della ricerca delle cause della realtà fisica e come occasione di insegnamento della infinita potenza di Dio e delle molteplici potenzialità insite nella creazione, viene anche esaltata, in quando comunque rimanda ad una "normalità", in correlazione a una realtà dotata di essenza e portatrice di norme. Il "meraviglioso", nella sua interferenza con il mostruoso, esprime l'eccedenza dalla norma: ciò che è e-norme, stra-ordinario, ciò che eccede la norma in quantità o qualità, è oggetto di meraviglia, ma se si fa a-normale, se esula dalla norma dettata dalla potenzialità ontologica, allora diventa anche mostruoso[5]. Quando la meraviglia interagisce con il mostruoso il ordine nuovo, un ordine inatteso, un ordine che si presenta sotto le spoglie del dis-ordine non provoca - come la meraviglia - stupore per una potenza o una onnipotenza (intesa spesso anche secondo le categorie della magia naturale), bensì un'inquietudine per l'esperienza minacciosa del diverso: i mostri che popolano i *Bestiari* o decorano le cattedrali, paradossalmente, sono "il meraviglioso al contrario". Paura, terrore e panico accompagnano *il fascino curioso* per ciò che, "malgrado tutto", è meraviglioso: il mostro minaccia la vita e la minaccia dal suo interno: nega il vivente nei termini del non-vivibile ponendosi al tempo stesso come sua straordinaria e orribile possibilità.

La meraviglia, nel suo condurci fino al mostruoso, ribadisce una struttura normativa del reale e del conoscere che verrà rimesso in discussione nella modernità, epoca di quella profonda trasformazione del sapere che viene globalmente connotato con la denominazione di rivoluzione scientifica, lento e complesso processo che si consuma nell'arco di due secoli. Le componenti culturali che giungono al XVI secolo,

---

[4] AGOSTINO D'IPPONA, *Confessioni*, libro X, cap. XXXV, sottolineature nostre.

[5] G. CANGUILHEM, *La conoscenza della vita* (1969), il Mulino, Bologna 1976.

l'aristotelismo e il platonismo riguadagnati dallo spirito umanistico, non aprono la strada alla razionalità scientifica: malgrado il contributo del platonismo a una matematizzazione della realtà e la sistematicità esplicativa dell'aristotelismo, lasciano piuttosto spazio ad un'indagine mistico-magica della realtà che trova motivo di esistere in relazione alla messa in discussione dell'ontologia aristotelica e, in assenza di un'ontologia alternativa, si attribuisce alla natura una costituzione in cui "tutto è possibile"[6]. Lo spirito dell'epoca contamina anche chi, come gli averroisti o gli alessandrini padovani, avrebbe dovuto difendere l'ontologia aristotelica e così anche il Pomponazzi ritiene che la causalità si esercita, non tra i fenomeni, ma tra le influenze delle intelligenze celesti che reggono i moti dei cieli e le qualità proprie di ogni essere. Per questo l'astrologo, l'alchimista o il mago ritengono di poter operare sulle forze della natura per produrre nuovi e straordinari effetti. La demarcazione tra scienza e magia lungo tutto il XVI secolo è infatti molto labile sia nella mentalità e nella coscienza popolare che tra i colti; l'indagine della natura avviene al limite tra filosofia naturale e scienza mistico-occulta e, del resto, lo stesso Francesco Bacone riconosce che astrologia, alchimia naturale e magia sono scienze che si istituiscono tra ragione e immaginazione. L'astrologia conosce forti successi, proprio nell'epoca in cui risulta evidente l'inadeguatezza teorica dell'astronomia, ma non vive in opposizione ad essa, tanto che i più seri astronomi faranno uso dell'astrologia per redigere oroscopi personali in soccorso a medici, politici e giuristi, e questa commistione sopravvivrà alla stessa rivoluzione astronomica. Anche nel più grande interprete dell'alchimia, Paracelso, vive la duplice anima scientifica e magica e cioè la teoria e pratica della distillazione e della metallurgia si accompagnano alla produzione di medicine in base alla dottrina delle segnature secondo cui le erbe avrebbero visibilmente impressa la propria destinazione nella guarigione delle malattie. La magia naturale opera su forze dominanti della natura interpretate come simpatie e antipatie o come attrazioni magnetiche e utilizza, a suoi fini, le illusioni ottiche. Questo atteggiamento lungo il XVI secolo è vivo anche in personalità che attestano una capacità d'indagine più seriamente sperimentale quali Gerolamo Cardano, che legittima la magia e le sue meraviglie nel solco della tradizione platonica, o Giambattista Della Porta che conduce le sue esperienze di naturalista guidato dalle suggestioni della magia.

[6] A. KOYRÉ, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione* (1957), Einaudi, Torino 1970.

A fronte dell'incremento di novità nel sapere cui è dato assistere lungo il XVI secolo, e in particolare negli ultimi decenni, numerose opere privilegiano la "curiosità" quale atteggiamento dell'uomo di cultura in quanto, meglio della meraviglia, verrebbe a connotare un rapporto al sapere in questa epoca di transizione. La curiosità segna un certo spirito dell'epoca ed è oggetto di giudizi tra loro differenti: condanna radicale di chi la collega alle pratiche magiche, valutazione positiva di chi la giudica un innocente e piacevole percorso dello spirito oppure, valutazione ambivalente di chi distingue tra *curiositas pia* e *curiositas empia*. Sono documento di questa variegata immagine della curiosità i dizionari dell'epoca. Nel *Dictionarium latino-gallicum*, pubblicato a Parigi nel 1538, Robert Estienne propone *curieux* come traduzione del termine *antiquarius* per indicare un uomo curioso di avere e di conoscere cose antiche, mentre Nicot, nel suo *Thrésor* del 1606, si limiterà rimandare al latino *cura* per sottolineare un atteggiamento di attenzione anche verso ciò che non ne merita. Sempre lungo il XVI secolo, prenderanno vigore atteggiamenti tra loro contrari nei confronti del saper curioso: mentre Pontus de Tyard, nei suoi *Discours Philosophiques* (1578)[7], simbolizzerà questo atteggiamento culturale attribuendo il nome paradigmatico di *Le Curieux* al protagonista, un gentiluomo che si diletta con impegno e diligenza nello studio e nella comprensione di tutte le discipline, Père Garasse nella sua *Doctrine curieuse* (1623)[8] individua invece nell'uso curioso del ragionamento, la causa della degenerazione della cultura e del prevalere dello spirito ateo libertino. Spetterà a Furetière, come sempre, a codificare l'esito della profonda trasformazione culturale e semantica che si è operata lungo il secolo: nel suo *Dictionnaire Universel* (1690) definisce curioso chi desidera apprendere, vedere cose belle, ammirare le meraviglie dell'arte e della natura, ma anche chi raccoglie le cose più rare, le più belle e straordinarie che si presentano in arte o in natura. Curioso non è l'erudito, ma chi *usa della ragione naturale per conoscere* e curiosi sono anche quei raffinati dilettanti di elevata cultura che raccolgono rarità meravigliose, collezionisti di un'arte specifica o aperti a tutti gli aspetti del meraviglioso, sia nella natura, nell'arte o nella storia. Le loro "curiosità" – dipinti, incisioni,

---

[7] PONTUS DE TYARD FRANCOIS GARASSE, *Œuvres complètes*, sous la direction d'Eva KUSHNER, Tome IV, 2: *Le Second Curieux, ou Second Discours de la nature du monde et de ses parties*, édition de François ROUDAUT, Classiques Garnier, Paris 2013.

[8] FRANCOIS GARASSE, *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, présentation et édition de Jean Salem, index de Jacques Fauconnet, Encre Marine, Paris 2009.

libri, medaglie, monete, singolarità della natura – venivano ammirate in autentici musei privati, *Cabinets* o *Wunderkammer*, che in numero significativo sono presenti su tutto il territorio europeo. L'attività di questi uomini, di elevata cultura e di grande ricchezza, attua in forma originale all'inizio del XVII secolo un atteggiamento culturale che ha una sua tradizione, ma che in modo peculiare risponde all'esigenza rinnovata di incremento delle conoscenze: la curiosità si rivela una forma di conoscenza privilegiata, come ben si avverte nell'opera di Mersenne, una scelta culturale difesa con vigore, anche se viene vissuta come una malattia insaziabile[9]. In questo senso la curiosità diventa la base di formazione di gruppi di ricerca e indica una comune partecipazione all'elaborazione di un nuovo sapere come ampiamente documenta una ricca storiografia, che ricostruisce la storia culturale di questo inizio del XVII secolo dedicando ampio spazio alle *Académies* e ai *Cabinets*[10].

La curiosità - qualità connaturale al libertinaggio o ad un certo tipo di erudizione, genesi di un raffinato collezionismo - diverrà però anche l'*humus* su cui nasce un più rigoroso sapere scientifico che matura all'interno di un contesto culturale fortemente guidato da quel atteggiamento "curioso" che trova nel Convento dei Minimi di Parigi, uno dei centri più seri e significativi. Qui convergono Florimond De Beaune, Jean Ferrier, Sébastian Hardy, Claude Mydorge, Etienne de Villebressieu, artigiani-scienziati che, in collaborazione con Descartes, conducono esperienze che presuppongono strumenti di difficile realizzazione tecnica come gli specchi a rifrazione o le macchine per tagliare lenti iperboliche e discutono degli esiti teorici delle più significative opere e, in particolare, delle opere di Keplero. Animato da Père Marin Mersenne[11], il centro raccoglie numerosi studiosi interessati alle questioni tecniche e teoriche che sollecitano in modo particolare il lavoro cartesiano e cioè l'ottica e gli automi, fattori per eccellenza della meraviglia e dell'illusione[12]. L'ottica è l'interesse prevalente dei frequentatori del gruppo. Tra questi, eccellono come studiosi di ottica, Père Maignan e Père

---

9 N.C.F DE PEIRESC, *Lettres de Peiresc*, ed. par Tamizey de Larroque, Picard, Paris 1888-98, vol I, 183. Allievo di Galileo a Padova Peiresc è attento osservatore astronomico.

10 J.S. SPINK, *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire* (1960), Vallecchi, Firenze 1974; R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*, Boivin, Paris 1943. E. LOJACONO. *Descartes curioso. Qualche considerazione sulla* Correspondance *di Descartes*, in *Descartes il metodo e i saggi*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1990.

11 Sul gruppo attorno a Mersenne si veda G. BELGIOIOSO, *Descartes e gli artigiani*, in J.-R. ARMOGATHE, G. BELGIOIOSO, C. VINTI (edd.), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la* Correspondance, Vivarium, Napoli 1999, 113-165.

12 J. BALTRUŠAITIS, *Anamorfosi o magia artificiale degli effetti curiosi* (1955), Adelphi, Milano, 1978, 72.

Niceron che, nella sua opera dal titolo emblematico *Prospective curieuse ou magie artificielle des effets merveilleux* (1646), offre le regole di una prospettiva difforme: eccellenti i suoi ritratti anamorfici tra cui celebre il quadro che sembra raffigurare teste di turchi e che, guardato con occhiali a sfaccettatura poliedrica, svela il ritratto del Granduca di Toscana, Ferdinando II.

Lo scenario teorico, in questo contesto, si è profondamente modificato: la meraviglia non è più genesi, ma *effetto del sapere scientifico* che sebbene abbia la sua genesi in ambienti "curiosi", comunque, si va strutturando all'interno di una profonda trasformazione teorica, a partire da una diversa ontologia che è causa e - al tempo stesso - esito della rigorizzazione della domanda teorica che determina il processo di razionalità scientifica e che vede come snodo teorico privilegiato le opere di Galileo Galilei e di René Descartes. A partire dall'audace asserzione galileiana che il linguaggio matematico e i caratteri geometrici consentono piena intelligibilità del "libro della natura"[13], Descartes opererà una rigorizzazione nel sapere riconducendo la realtà corporea a *res extensa*, a una estensione priva di ogni connotazione, foss'anche solo quella della quantità matematica galileiana, sottraendo così la comprensione della natura all'ordine della realtà per consegnarne l'intelligibilità al solo ordine esplicativo delle scienze. La realtà, disegnata da Descartes, priva delle differenze ontologiche aristoteliche o dell'uniformità matematica galileiana, senza perfezione di *eidos* o di *pondere et mensura*, si dà indifferentemente, differenziandosi solo nell'ordine istituito dal metodo[14]. La garanzia che tutto nella natura si produce meccanicamente e che tutto si può spiegare in termini di *grandezza, figura e movimento*, assicura che l'infinita diversità degli effetti nella natura è esito di diverse combinazioni che sono solo da decodificare. I corpi, resi indifferenti proprio perché fatti di una stessa materia[15], governati dalla necessità di poche leggi, possono essere conosciuti con certezza dalla *mathesis universalis*[16] assicurata dal metodo che può garantire certezza e necessità, cioè conoscenza scientifica.

[13] G. GALILEI, *Il Saggiatore*, vol. VI, p. 232

[14] R. DESCARTES, *Regolae ad directionem ingenii*, Regola IV e V. Per le opere di Descartes in lingua italiana sono disponibili, oltre l'edizione classica in due volumi a cura di E. Garin, Cartesio, *Opere*, Laterza, Bari 1967, l'edizione in due volumi a cura di E. Lojacono, René Descartes, *Opere Filosofiche* , UTET, Torino 1994 e l'edizione critica integrale in tre volumi, a cura di G. Belgioioso, ed. Bompiani, Milano 2005-2009.

[15] R. DESCARTES, *Le Monde*, cap. IV; *Les Meteores*, discorso I; *Principia Philosophia*, II, 4,20, 22, 23, 40 e III, 46.

[16] Nella regola quarta si consuma il passaggio dalla *mathesis* al metodo. Sul significato della *mathesis* nel XVI secolo si veda, G. CARAPULLI, *Mathesis universalis. Genesi di un'idea nel XVI secolo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1969.

Offrendo una spiegazione fisiologica della visione, a partire da leggi scientifiche, Descartes prende le distanze dalla meraviglia per l'ignoto e corregge l'inganno cui incorrere la conoscenza ricondotta a pura operazione sensoriale inciampando nelle incertezze delle apparenze e delle illusioni che si alimentano nel gioco delle somiglianze. Le presunte magie naturali e gli effetti meravigliosi vengono smascherati nella *Dioptrique* mostrandone la genesi e, in tal modo, il mondo della meraviglia e della curiosità, verrà imbrigliato nell'opera teorica della scienza cartesiana che esclude che ci siano oggetti da ammirare; *ci si deve meravigliare solo della scienza che spiega non di ciò che non si sa spiegare*: "dopo avervi fatto ammirare le più potenti macchine, gli automi più rari, le visioni più impressionanti e le più sottili imposture che l'arte possa produrre, ve ne svelerò i segreti, che saranno così semplici e così innocenti che avrete ragione di non ammirare assolutamente più nulla in nessuna delle opere uscite dalle nostre mani"[17].

L'arcobaleno, oggetto per eccellenza di stupore, paradigma platonico della meraviglia, è occasione privilegiata per mostrare la forza esplicativa e la portata universale del metodo e la sua capacità di rinnovamento nel sapere: la spiegazione scientifica risulta efficace perché neutralizza la meraviglia che, per Descartes, rende inattiva la conoscenza[18]. È interessante sottolineare che il modello epistemologico inaugurato nel testo cartesiano, fa la sua comparsa insieme all'esclusione della meraviglia, considerata ora la prima delle passioni, ostacolo sul cammino di chi vuole accedere alla certezza della conoscenza: "se riuscirò qui a spiegare la natura delle nubi in tal modo che *non rimanga più nessun motivo di meraviglia* né per quello che vi si vede né per ciò che ne consegue si crederà facilmente che sia possibile allo stesso modo *scoprire le cause di tutto* quello che vi è di più ammirevole al di sopra della Terra"[19].

La necessità a non meravigliarsi, condizione irrinunciabile della procedura scientifica, è incessantemente ribadita nella terza parte dei *Principia Philosophiae* dedicata alla spiegazione scientifica del mondo: *nec mirabimur* è l'espressione che incessantemente precede la spiegazione dei fenomeni

[17] R. DESCARTES, *La recherche de la lumière*, AT, X, 505.

[18] ID., *Les Passione de l'âme*, LIII, LXX, LXXI, LXXII; AT XI 373, 380-382. Per una riflessione sul tema della meraviglia si veda: F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Puf, Paris 1959; J.-M BEYSSADE, *Réflexe ou admiration*, in *La Passions de la raison. Hommage a F. Alquié*, Puf, Paris 1983; F. BONICALZI, *Il costruttore d'automi. Descartes e le ragioni dell'anima*, Milano, Jaca Book, 1987; G. BELGIOIOSO, *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, Milella, Lecce, 1999; L. RENAULT, *Descartes ou la félicité volontaire. L'idéal aristotèlicien de la sagesse et la réforme de l'admiration*, Puf, Paris 2000.

[19] R. DESCARTES, *Les Meteores*, AT, VI, 231

astronomici il cui comportamento è irregolare o di non facile comprensione[20], un imperativo che introduce alla considerazione intellettuale della necessità delle leggi al posto dell'emotività dello stupore e che annuncia la vittoria della scienza sulla meraviglia.

Come la realtà fisica non domanda ammirazione ma comprensione a partire dalle sue leggi intrinseche, così anche il corpo umano trova il paradigma interpretativo nell'automa. Descartes non opera una censura nei confronti dell'ottica e degli automi, i luoghi dell'illusione, gli artefici di ogni meraviglia, al contrario, ritiene che per liberarsi "più che possibile" della meraviglia, si debba acquisire la conoscenza di molte cose ed esercitarsi nella considerazione di tutte le cose rare e strane [21] e dunque li studia scientificamente e, operando uno spostamento dalla realtà alla ragione, dalla natura alla tecnica, dalla rappresentazione alla interpretazione, li trasforma da luogo della ingannevole meraviglia, in luogo della certezza. Rinunciare alla spiegazione causale e alla pretesa veritativa non significa arrendersi a una debolezza della ragione, ma percorrere una diversa strada guardando all'artificiale (automa) come luogo del sapere *certo* e svela una ragione la cui modalità di procedere non deve chiedere più alcuna autorizzazione alla natura, rispetto cui si pone come simulazione di effetti. Non si tratta di guardare all'automa per ammirarne la costruzione tecnica e gli effetti sorprendenti, va, al contrario, spiegato ed anche usato come *modello di spiegazione*, mettendo al bando la meraviglia che pur sembrerebbe appartenergli strutturalmente in quanto lo permea fin dalla sua etimologia che indica, al tempo stesso, il carattere meraviglioso (*taùmaton*) e l'apparenza di autosufficienza di movimento (*autòmaton*).

Il secolo XVII conosceva già notevoli realizzazioni nel campo degli automi, come risulta nei testi cartesiani: le fontane dei giardini reali ne erano adorni, le macchine idrauliche erano utilizzate per ingegnosi giochi d'acqua, spesso accompagnati da figure in movimento – una Diana che si bagna, un Nettuno che minaccia i visitatori che osano avvicinarla, un mostro marino che vomiterà loro dell'acqua in faccia - e gli orologi costituivano oggetti di decoro e di esibizione[22]. In epoca rinascimentale l'automa conosce dunque

[20] Id., *Principia Philosophiae*, III, 147, 148, 151, 152, 153, 154, 155, 157. In tutti questi articoli ricorre incessantemente l'espressione *nec mirabimur*.

[21] *Passions* AT, XI, 385.

[22] All'orologio è collegata una nota figura di automa, lo *Jacquemart*, che a partire dal XIII secolo annuncia l'ora ai cittadini. è un uomo di ferro o di bronzo che con un martello batte le ore sulla campana e nasce come ripetizione mimetica dell'annuncio dell'ora da parte dei soldati di ronda.

uno particolare sviluppo, perde il carattere magico-simbolico dell'antichità e risponde principalmente a due diverse esigenze: l'una – interessata alla meccanicità degli elementi – considera l'automa come elemento di decoro che deve suscitare meraviglia, la seconda - affascinata dalla sembianza di vita prodotta artificialmente - insegue il sogno di animare una materia inerte. Alla meraviglia e alla curiosità, Descartes sostituisce la scienza: bisogna spiegare l'automa per togliere l'illusione che in esso ci sia intelligenza e volontà e smascherare il meccanismo che soggiace all'apparenza di intenzionalità[23] però, d'altro canto, l'automa diventa modello di interpretazione e di spiegazione del corpo umano: l'interesse di Descartes per l'automa è rivolto all' oggetto tecnico, ma non in quanto tale bensì in quanto capace di produrre comprensione secondo una nuova modalità di rapporto con la realtà. Mentre ancora Leonardo costruiva le macchine a somiglianza con la natura - le ali dell'uccello per il volo umano -, Descartes, al contrario, usa la macchina-automa per spiegare la natura-corpo. Il modello artificiale dell'automa, consente a Descartes di pensare il movimento del corpo senza anima vegetativa e sensitiva, senza altro principio che "la materia e la disposizione degli organi", sul modello del movimento meccanico dell'orologio. L'automa rimanda a una concezione della vita come ordine, ripetizione, vivibilità perfetta del vivente rispetto la quale non c'è possibilità di deviazione; nell'automa non c'è patologia, non c'è carattere mostruoso, disordine, perché non c'è una natura classica, dotata di *eidos*, istitutiva di norma: la natura depauperata di significato, segnata dall'ontologia della *res extensa*, è disponibile a farsi mettere in ordine dal metodo scientifico.

Se sul fronte del sapere, la meraviglia cartesiana perde l'esclusivo ruolo inaugurale del sapere e apertura al trascendente per divenire o sintomo di ignoranza o effetto delle sorprendenti potenzialità del sapere scientifico, sul fronte delle virtù diviene elemento dell'elaborazione della nuova soggettività etica moderna, prima delle passioni primitive, elemento integrante della generosità, chiave di tutte le virtù e rimedio generale contro le passioni. Sorpresa improvvisa dell'anima, la meraviglia, è sensibile a ciò

---

[23] Tra gli esempi: l'automatismo che costringe Tantalo al supplizio di veder svanire l'acqua quando giunge alle sue labbra ("non appena giungeva alle infelici labbra, subito tutto scorreva via" *Regulae*, Regola XIII) fa supporre una *volontà* di punizione suggerendo una relazione di causa-effetto entro un' illusione di finalismo mentre il tutto è dovuto al meccanismo che regola la struttura del vaso che fa scorrere via l'acqua quando giunge ad una certa altezza; così la statua di Diana sembra allontanarsi perché *vuole* nascondersi alla vista dello spettatore che le si avvicina, ma in realtà si allontana per il meccanismo che il visitatore mette in atto percorrendo obbligatoriamente certi passaggi (*L'Homme*).

che è raro ed eccezionale, ma è indifferente ad un giudizio di bene o di male: ci meravigliamo prima di renderci conto se l'oggetto ci conviene oppure ci è nocivo ed è prima tra le passioni perché se l'oggetto che ci si presenta non ha in sé nulla di sorprendente neppure nasce la passione per questo la meraviglia è la prima delle passioni e non ha contrario.

La meraviglia, nella modernità, con Descartes, riattraversa e supera la "curiosità" agostiniana consumandone un profondo spostamento rispetto alla tradizione: classicamente, il legame tra meraviglia e felicità, si innervava nell'apertura prodotta dalla meraviglia verso la conoscenza del sommo bene trascendente, mentre Descartes delinea una prospettiva di felicità che non apre al trascendente bensì viene a corrispondere alla natura dell'uomo nella realizzazione della sua perfezione e cioè la libertà. La meraviglia non spalanca verso l'esteriorità fino alla trascendenza, ha un ruolo riflessivo e la felicità, pur sempre correlata alla nozione di sommo bene, ruota attorno all'uso della libertà, il bene per noi che è in noi e che si manifesta nella generosità. La generosità diversamente declina quella *grandezza d'animo* cui allude la *magnanimità tomistica*. Virtù e, nello stesso tempo, passione, la generosità (chiave di tutte le virtù e rimedio generale contro le sregolatezze delle passioni[24]), indica nel testo cartesiano la via virtuosa che intraprende un'anima forte: il generoso diviene punto di sutura tra passioni e virtù, è testimone *dell'uomo scientifico morale* la cui grandezza consiste tutta *nell'interiorità del soggetto e nell'uso del libero arbitrio*. La profonda trasformazione etica che il testo cartesiano inaugura rimanda ancora una volta alla meraviglia che, componendosi con la stima, permette di comprendere la generosità. Essere generosi implica la libera disposizione della volontà e la decisione a farne buon uso e questo riorganizza tutta la discussione sulle passioni evolvendola in questione morale.

Le passioni, classicamente sono *del corpo*, e, come tali, per la cultura greca, rappresentano esaltazione ma anche *minaccia* di disgregazione per l'umano. L'atarassia *stoica*, misurata sull'apatia, indipendenza totale dalle passioni considerate come *malattia* e la *mistica medievale* ascesi dei sensi e disprezzo delle passioni concepite come fonte di *peccato,* ugualmente convergono nell'ostracismo delle passioni, ostacolo al bene morale dell'uomo. Rifiutando di accettare che le passioni costituiscano in sé stesse qualcosa di negativo, Descartes si pone in contrasto con il neostoicismo del suo tempo, senza per questo approdare all'ideale eroico dell'esaltazione rinascimentale

[24] R. DESCARTES, *Passions*, III, 161 – AT XI 453.

delle passioni che, per Descartes, rappresenta solo un verdetto di assoluzione di quella stessa natura precedentemente condannata. Per poter parlare legittimamente e scientificamente delle passioni, occorre riconoscere che le passioni sono *dell'anima* e così far spazio a un uomo morale, oggetto di sapere scientifico.

Le passioni, per Descartes sono "percezioni o sentimenti o emozioni dell'anima, che si riferiscono particolarmente ad essa e che sono causate, mantenute e fortificate da qualche movimento degli spiriti"[25]. I tre termini utilizzati per designare le passioni - percezioni, sentimenti o emozioni dell'anima – comunque, mettono in gioco l'unione di anima e corpo ed è proprio questa unione che, implicando il corpo genera confusione. Le passioni sono percezioni che "la stretta unione esistente fra l'anima e il corpo rende confuse e oscure"[26], sentimenti (non sensazioni) che si riferiscono particolarmente all'anima, ma sono anche emozioni dell'anima che da tali pensieri è agitata e scossa. La messa in evidenza dell'anima non esclude il corpo, le passioni cartesiane sono "causate, mantenute e fortificate da qualche movimento degli spiriti"[27], pensieri causati dai movimenti del nostro corpo che, mentre parlano dell'unità ("provengono dalla stretta unione della nostra mente con il corpo") e pongono la questione della causa del darsi dei movimenti, producono conoscenza confusa[28]. Le passioni sono pensieri senza volontà che accompagnano i movimenti del meccanismo corporeo in modo da sollecitare la volontà ad azioni conformi alla conservazione di quello stesso meccanismo[29]. La virtù è invece una volontà tutta determinata da un giudizio di conoscenza vera, la virtù è "una volontà ferma e costante di seguire tutto ciò che giudicheremo essere il meglio, e di impegnare tutta la forza del nostro intelletto a giudicare bene"[30]. Come può allora una passione, la generosità, essere al tempo stesso virtù? Nell'anima le virtù sono abitudini e possono essere prodotte dalla sola anima oppure dal movimento degli spiriti animali (e dunque dal corpo) in questo senso

[25] *Passions* I 27 – AT XI 349. "Apres avoir consideré en quoy les passions de l'ame different de toutes les autres pensées, il me semble qu'on peut generalement les definir des perceptions, ou des sentimens, ou des émotions de l'ame, qu'on raporte particulierment à elle, et qui sont causée, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits".

[26] *Passions* I 28 – AT XI 350.

[27] *Passions* I 29 – AT XI 350.

[28] *Passions* I 27 – AT XI 349.

[29] Più ampiamente ho svolto la questione delle passioni in relazione alle questioni qui in gioco in F. BONICALZI, *Le Passioni della scienza. Descartes e la nascita della psicologia*, Jaca Book, Milano 1990 e in relazione al costituirsi dello stato in Spinoza in *L'impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile*, Guida, Napoli 2000.

[30] Lettera di Descartes a Elisabetta, 18 agosto 1645, AT IV 177.

possono essere virtù, ma anche passioni[31]. La *generosità, nell'intreccio tra giudizio e volontà*, sembra totalmente spostata *sul fonte della virtù*, in quanto si qualifica proprio nella determinazione *a usare bene della libertà* per intraprendere ciò che giudica migliore. Per comprendere la generosità, Descartes rimanda alle passioni di cui essa si compone: *la meraviglia e la stima* nel senso che "alla meraviglia si congiunge la stima o il disprezzo, secondo che ci meravigliamo della grandezza o della piccolezza dell'oggetto"[32] e la generosità si dà nella stima della grandezza.

Il generoso si conosce dunque in termini di *stima rivolta a sé* (mentre la stima rivolta ad altri rappresenta le diverse forme d'amore) per la ferma determinazione ad usare bene *del libero arbitrio* ed è proprio questo uso della libertà che è *oggetto di meraviglia*. La meraviglia nasce *dalla grandezza della causa per cui ci si stima* e cioè la facoltà di usare il proprio libero arbitrio, *la libera disposizione della volontà*[33].

In questo senso la meraviglia ("sorpresa improvvisa dell'anima") si conferma *passione funzionale al conoscere* ("è utile per farci apprendere a conservare nella memoria le cose che prima ignoravamo") e ha come suo oggetto il conoscere stesso o meglio una certa modalità del conoscere, cioè il suo essere raro, diverso, straordinario, ma si rivela anche *passione funzionale all'azione*, determinazione della volontà, in quanto la meraviglia produce un effetto di rinforzo a permanere nella situazione e in cui ci si trova in quanto è prodotta dal movimento degli spiriti disposti da questa impressione a tendere con gran forza verso la zona del cervello dove essa si trova per "rafforzarla e mantenerla"[34]. Il generoso riduce al minimo quell'elemento di sorpresa che lo potrebbe esporre a uno scorretto giudizio di sé mentre valorizza questa componente della meraviglia che produce durata costante e impedisce la mutevolezza rendendo i movimenti degli spiriti animali[35] fermi, costanti e sempre molto coerenti a se stessi. Tutto ciò che si può dire del generoso (ha stima di sé, non disprezza gli altri, è umile senza mostrare bassezza e non è orgoglioso) misura un difficile equilibrio che può trovare spiegazione solo nel quadro che la meraviglia e stima tracciano di lui.

---

[31] *Passions* III 161 – AT XI 453: "elles sont des actions de vertu, et ensemble des passions de l'ame".
[32] *Passions* II 54 – AT XI 373.
[33] *Passions* III 160 – AT XI 453.
[34] *Passions* II 70 – AT XI 380.
[35] Gli spiriti animali son la parte più sottile del sangue con una struttura di particella terrestre intermedia tra quelle che compongono l'aria e quelle che compongono la fiamma. Lettera a Vorstius del 19 giugno 1643, AT III 686-697.

Analizzato il ruolo della meraviglia per Descartes, occorre ora brevemente esplicitare la funzione del *desiderio* per comprendere il ruolo della generosità e la novità che essa inaugura nella riflessione etica moderna. Il desiderio affonda le radici del suo strutturarsi nell'esperienza primaria che, fin dalla nascita, accompagna, nel corpo, la rappresentazione di ciò che è bene e di ciò che è nocivo[36]: è la passione che ci rappresenta qualcosa come conveniente e questo *produce un funzionamento dinamico che presiede all'azione*[37]. Se la funzione di tutte le passioni è quella di determinare all'azione, supplendo all'assenza di un giudizio che orienti la volontà ("la funzione di tutte le passioni consiste solo nel disporre l'anima a volere le cose che la natura indica a noi utili e a persistere in questa volontà"[38]), occorre riconoscere che ogni passione presuppone il desiderio perché non potrebbero determinarci all'azione se non fossero accompagnate dal desiderio.

La morale ha il compito di regolare il desiderio e cioè far sì che *il desiderio sia buono*, vale a dire che sia realizzabile perché solo così si dà virtù ("fare le cose buone che dipendono da noi significa seguire la virtù"[39]). Far sì che il *desiderio sia buono* non significa *desiderare il bene*[40]: il registro teorico della morale cartesiana é profondamente mutato rispetto a quello classico, *il bene non ha spessore ontologico, non ha natura oggettiva, ma è struttura della soggettività.*

In questo senso il generoso è padrone delle passioni perché è padrone dei desideri e non attribuisce a nessuna cosa, il cui acquisto non dipende da lui, abbastanza valore da desiderarla intensamente[41]. Passione perfetta, anzi *passione virtuosa*, la generosità è paradigma di un atteggiamento che consente di difendersi dai vani desideri, quelli che non dipendono da noi e la cui

[36] *Passions* II 111 – AT XI 410-411:" En fin tous les premiers Desirs que l'ame peut avoir eus, lors qu'elle estoit nouvellement jointe au corps, ont esté, de recevoir les choses qui luy estoient nuisibles. Et c'a esté pour ces mesmes effets, que les esprits ont commencé des lors à mouvoir tous les muscles et tous les organes des sens, en toutes les façons qu'ils les peuvent mouvoir. Ce qui est cause que maintenant, lors que l'ame desire quelque chose, tout le corps devient plus agile et plus disposé à se mouvoir, qu'il n'a coustume d'estre sans cela. Et lors qu'il arrive d'ailleurs que le corps est ainsi disposé, cela rend les desirs de l'ame plus fort et plus ardens". Si veda la Lettera di Descartes a Chanut del 1 febbraio 1647, AT XI 604-606.

[37] *Passions* II 86 – AT XI 392.

[38] *Passions* I 52 – AT XI 372: "l'usage de toutes les passions consiste en cela seul, qu'elles disposent l'ame a vouloire les choses que la nature dicte nous estre utiles et à persister en cette volonté".

[39] *Passions* II 144 – AT XI 437: "c'est suivre la vertu, que de faire les choses bonnes qui dependent de nous".

[40] *Passions* II 145 – AT XI 437: "pour les choses qui ne dependent aucunement de nous, tant bonnes qu'elles puissent estre, on ne les doit jamais desiderer avec passion".

[41] *Passions* III 156 – AT XI 448.

mancata realizzazione potrebbe consegnarci alla delusione e allo scacco della nostra impotenza[42].

Conoscere la debolezza della natura umana e la grandezza del libero arbitrio non provoca il dramma esistenziale della dilacerazione tra finito e infinito, ma neppure si dissolve in una mediazione consolatoria: nel generoso tutto si ricompone perché l'infinito della libertà sia vivibile a misura dell'umano, disponibile per tutti gli uomini. Questo mette in campo una dimensione di universalità che persino all'amore manca, dato che, in esso, la stima è limitata al solo oggetto del proprio amore: l'amore del padre è per i figli, quello degli uomini d'onore è per i propri amici e dell'amante è solo per la propria donna amata[43]. La generosità è invece *volontà di bene per tutti*[44] e cioè è stima per la libera disposizione della volontà che riconosce presente in tutti gli uomini: "coloro che sono Generosi in questo modo sono naturalmente portati a far grandi cose e tuttavia a non intraprendere niente di cui essi non si sentano capaci. E poiché essi stimano che non ci sia niente di più grande che far del bene agli altri uomini e disprezzare il proprio interesse in tal senso, sono sempre perfettamente cortesi, affabili e servizievoli con tutti"[45]. La grandezza con cui si misura il generoso è tutta riposta nell'interiorità e si misura nell'indifferenza verso la grandezza delle cose esteriori di cui può essere privato e per le quali non prova né meraviglia né stima.

Questo richiamo alla grandezza svela che la generosità è la modalità cartesiana di designare la magnanimità classica, secondo una filiazione che Descartes stesso esplicita. Nella *Summa*, Tomaso definisce magnanima un'anima che tende alla grandezza: "*Magnanimitas, ex suo nomine importat*

---

[42] In questo senso si rende necessaria una riflessione sulla Provvidenza divina, necessità immutabile, riaccoglie in sé - nell'inevitabile dell'accadere - ciò che ignoranza ed errore affiderebbero alla Fortuna. Affidarsi alla Provvidenza preclude (cosa che la Fortuna invece consente) l'accendersi dei desideri che possono non realizzarsi per la mancanza di una causa necessaria a produrli, desideri vani dunque perché rivelano, al fondo, l'impotenza della loro realizzazione. Possibilità o impossibilità, sotto l'egida della Provvidenza, non ci sorprendono più: mentre ciò che è desiderato e affidato alla fortuna, può verificarsi del tutto impossibile, per la Provvidenza tale evenienza è esclusa dalla categoria del necessario. Si apre così la strada al desiderio per ciò che non dipende da me: se è necessario perché voluto da Dio, cioè a lui possibile, è come tale da desiderare. Lettera di Descartes a Elisabetta, 6 ottobre 1645, AT V 314.

[43] *Passions* II 82 – AT XI 389.

[44] *Passions* III 156 – AT XI 448 e *Passions* III 187 – AT XI 470.

[45] *Passions* III 156 – AT XI 447: "Ceux qui sont Genereux en cette façon, sont naturellement portez à faire de grandes choses, et toutefois à ne rien entreprendre dont ils ne se sentent capables".

quandam extensionem animi *ad* magna" [46] . La grandezza presente nella magnanimità è duplice: grande è *il bene da conquistare* e questo lega la magnanimità all'onore, classicamente il più grande tra i beni esteriori e, con l'onore, la gloria che consegue al raggiungimento degli onori e grande è *l'azione* stessa della magnanimità, cioè la capacità di agire in modo virtuoso nella ricerca di grandi onori e della gloria. Pur considerando che la magnanimità collega la virtù all'onore come sua conseguenza[47] e che dunque l'onore ha grandezza proprio perché testimonia la virtù[48], ci si rende conto che i termini onore e gloria sono ben lontani dalla tematica cartesiana che vincola la stima di sé al riconoscimento del libero arbitrio e alla coscienza di possedere la ferma decisione ad usarne bene e dunque in nulla dipende dal giudizio degli altri, su cui invece poggiano onori e gloria. Nel formularsi in relazione alla felicità, la generosità risulta indipendente dalla fortuna (cui si lega la ricerca dell'onore) ed anche dall'ammirazione degli altri (cui si lega il desiderio di gloria). Nell'esclusione dell'onore dalla generosità si rompe il legame tra onore e onesto e nell'esclusione della gloria si consuma l'esigenza dell' ammirazione altrui che, secondo Descartes, allontana dalla verità e dunque dalla grandezza umana. Possiamo leggere la riforma cartesiana della magnanimità anche alla luce della torsione, precedentemente esaminata, nella concezione della meraviglia: la meraviglia, apertura al sapere, diviene determinazione della volontà che si sorprende solo della grandezza del libero arbitrio, dunque di una volontà capace di sottrarci alle causalità esteriori. Possiamo allora dire che nel passaggio da magnanimità a generosità si misura tutta la trasformazione dell'etica che abbandona un'oggettività ontologica per ridefinire il bene nei termini di un'interiorità soggettiva.

Nella struttura della generosità, l'oggetto sparisce dietro la *modalità* della sua presenza – cui lo costringono meraviglia e stima – e alla *modalità del solo uso* dovuta all'inogettivabilità della volontà. Non resta alla volontà che il *puro uso della volontà*: generosa è la volontà di ben usare la volontà di volontà[49]. La libertà afferma una decisione della volontà che testimonia la

[46] *Summa Theologiae*, IIa IIae q.129 a.1 resp.

[47] *Ibidem,* IIa IIae q. 103 a.1.

[48] *Ibidem,* IIa IIae q. 131 a.1:"ex hoc ipso magnitudinem habet quod perhibet testimonium virtuti".

[49] Rodis-Lewis definisce generoso colui che rifiuta il rifiuto ad usare bene della volontà. G. RODIS LEWIS, *Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité*, in "Les Etudes Philosophiques", 1987. Anche J. DELASALLE: *La morale de Descartes*, Lille 1975, vede nella generosità il farsi morale della metafisica.

possibilità nell'anima di qualcosa che è, al tempo stesso, libertà e passione, passione e virtù: il generoso si colloca in un punto limite di convergenza di antagonismi dove l'umano è rigenerato in una soluzione di continuità che concilia in sé esigenze del corpo e desideri dell'anima, entrambi consegnati ad un *automatismo spirituale* che *suscita la passione per conseguire la virtù*. Ciò che, nella strategia cartesiana, garantiva dall'irrompere delle passioni e dagli eventi della fortuna, assicura anche l'efficacia della trasformazione della passione in virtù: se ci si applica a considerare che cosa è il libero arbitrio, quali sono i vantaggi di una risoluta decisione a farne buon uso e le preoccupazioni vane e inutili che travagliano gli ambiziosi, tutto questo eccita quei movimenti degli spiriti animali che fanno nascere nell'anima pensieri virtuosi e così si può suscitare in sé la passione e quindi acquisire la virtù della Generosità[50]. In questo modo le anime forti diventano virtuose. In questo movimento unico - invisibile transizione dalla passione alla virtù – la generosità restituisce all'io l'impossibile infinito della sua libertà. Il generoso non media in sé potenza e debolezza, infinito e finito, non soccorre la debolezza con il potere della volontà, non riduce l'infinito a misura di finito, ma pratica l'impossibile di una volontà che ospita la libertà infinita e, in questo gesto, si riappropria di ciò che gli è proprio: è la costante e ferma risoluzione di farne buon uso che restituisce ciò che ci appartiene nella modalità del suo appartenerci. *Il buon uso non produce un esito di bene in sé, ma indica la misura umana della libera volontà: l'averla ci fa simili a Dio, il buon uso ci rende padroni di noi stessi.* Il "buon uso" non può non evocare il primato del metodo anche perché la volontà, al pari del buon senso è presente in tutti gli uomini[51]. La posta in gioco è proprio quella di "ben condurre" - e in questo caso si tratta della volontà - per produrre un effetto di certezza. Il generoso rende visibile questo buon uso come una modalità tutta interiore di appropriarsi della realtà. Il volere, assunto nella modalità del suo uso, ridefinisce l'interiorità come una scena che si sdoppia e fa accadere al suo interno un'altra interiorità che si oggettiva e tiene il posto di quella esteriorità

Sottolinea invece la generosità come passione in cui si vuole solo ciò che si vuole volere N. GRIMALDI, *Six Etudes sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Vrin, Paris 1988. Marion legge la generosità come esempio di autoaffezione dell'anima e sottolinea il carattere metodologico nell'uso della volontà. J. L. Marion, *Générosité et phénoménologie,* in "Les Etudes Philosophiques", 1988. Sulle passioni e sulla morale in generale si veda J.-L. MARION, *Sur la pensée passive de Descartes,* Puf, Paris 2013.

[50] *Passions* III 161 – AT XI 454.

[51] *Passions* III 154 – AT XI 447.

sulla quale la volontà non ha potere. L'interiorità cartesiana apre uno spazio in cui la rappresentazione non ha più a che fare con un'esteriorità sulla quale non ha potere: ciò che si rappresenta è quanto accade nell'anima oggettivata in un'esteriorità che, in questo modo, si è resa disponibile all'anima. L'esteriorità è indifferente: la rappresentazione passionale tutta giocata nell'anima, fa accadere la possibilità di una gestione etico-scientifica degli atti della volontà e ne individua le tecniche di controllo. Per il generoso, tutto ciò che accade non viene subito in modo passionale, ma viene riconsegnato all'anima perché se ne appropri in una rappresentazione del rapporto che intrattiene con sé. Il generoso, mentre è garantito da quella libera disposizione della volontà che lui è, garantisce l'umano per l'esperienza di una beatitudine naturale che può vivere. La decisione di intraprendere e seguire tutte le cose che si giudicheranno migliori è la declinazione pratica di una certezza come metodo dell'azione. Il generoso infatti misura la volontà sulle capacità del soggetto e non in relazione ad un oggetto o a un infinito. Se la provvidenza domina l'infinito della volontà con la necessità della sua legge, il generoso lo controlla facendone questione dell'uso: il generoso, pratica metodologica di un corretto rapporto della volontà con il desiderio, è in sé esercizio della virtù.

Il generoso è allora il testimone dell'uomo scientifico morale: la generosità è il metodo di una certezza nell'azione che impedisce all'uomo di essere in balia di eventi e passioni e di un falso sapere su di sé, conosce le cause delle sue azioni e sa ciò per cui si stima. Per questo si riappropria dei suoi atti nella modalità universale dell'uso della volontà: la sua libertà non ospita la presunzione di poter fare ciò che vuole, o la presunzione di fare grandi cose, ma si accompagna ad un assoluto dominio di sé, guidata dalla certezza di una volontà che non fallisce, perché si misura in relazione al soggetto e alle sue capacità. La meraviglia passione dell'esteriorità viene riscritta, nella strategia cartesiana, come elemento cardine al fine di ridefinire nell'interiorità dell'autoaffezione della volontà e del suo libero uso, l'orizzonte di un uomo morale ridefinito dal sapere scientifico.

La opción por los pobres en la Iglesia: Los Derechos Humanos en Fray Bartolomé de las Casas

Vasile BUDA

Mi artículo es un homenaje para el *Mons. Prof. Padre Renzo Lavatori*; Sincelo Honorifico de la Eparquía Greco-Catolica de Oradea Grande - Rumania. Padre Renzo es verdadero maestro de la fe, *enamorado* del conocimiento y la experiencia de Dios y al mismo tiempo, representa la imagen-*icono* de un verdadero Padre, cercano de la gente, en general y en especial, de los más pobres y los más necesitados. Por este motivo, he decidido homenajearle a través de un estudio sobre los derechos humanos de Fray Bartolomé de las Casas, una gran personalidad del mundo teológico y filosófico del siglo XV y XVI, un gran pacificador y humanista, *enamorado* de Dios y del ser humano más oprimido y explotado. He elegido el argumento de los derechos humanos de Fray Bartolomé de las Casas también por otros dos razones: 1. Su gran personalidad y su deseo de libertad para los indígenas, la idea de que todos los seres humanos somos iguales y tenemos los mismos derechos naturales tiene una gran relevancia en su vida y en su obra y me ha impresionado su valentía y determinación en la lucha contra la opresión y la desigualdad. 2. De mi experiencia personal he conocido la dictadura en el Este de Europa hasta la caída de los regímenes comunistas en el año 1989 y sé que el deseo más fuerte, el sueño de una persona es ser libre, de poder pensar, expresar y hablar de manera libre, poder soñar con un mundo más libre y más justo. Este sueño se puede hacer realidad cuando existe en cada uno de nosotros un poco del espíritu de Fray Bartolomé de las Casas.

1. Vida y Obra de Fray Bartolomé de las Casas

Fray Bartolomé de las Casas (1484-1566), dominico, teólogo, filósofo y jurista español, nació el 24 de agosto de 1484 en Sevilla, donde estudia gramática, latín y algunos estudios clericales, más tarde estudió también Derecho Canónico en Salamanca. En 1492 su padre acompañó a Cristóbal Colón en su segundo viaje a América. En 1502 Bartolomé de las Casas viaja también al *Nuevo Mundo* junto con el conquistador Gonzalo Fernández de Oviedo y "su primer asentamiento se produjo en La Española donde se convirtió en encomendero"[1]. En 1506 volvió a su ciudad natal y en el año 1507, según algunos historiadores se ordena sacerdote en Roma. En los años siguientes va a diferentes lugares de América; La Española y luego ejerce como capellán en Cuba donde empieza a tomar conciencia de la realidad y se convierte, es su "primera conversión" a sus treinta años de edad. Se convierte en el defensor de los indios y se compromete a luchar por los derechos de los indígenas, por las anomalías, por aquellas prácticas de esclavización y de todos los abusos de los conquistadores.[2] En el año 1515 intercede ante la justicia y la liberación de los indios en la corte del rey Fernando el Católico haciéndole presente los abusos de los que eran objeto. Se convierte en la voz de los indios, de los oprimidos y recibe el título de *Protector de los Indios*. Los dominicos llevan las denuncias de los abusos al Rey Fernando, el cual promulgó la *Ley de Burgos* el 27 de diciembre de 1512. En 1523 ingresó en la Orden de Santo Domingo en la Isla Española pasando de ser sacerdote diocesano a dominico, dedicando su vida a la evangelización y a la misión, de dar a conocer el Evangelio a los pobres y de identificar la presencia de Cristo en ellos.

Las Casas no limitó su acción pacificadora y humanitaria para defensa de Cuba o La Española, con otros dominicos realiza viajes misioneros a Nicaragua, Guatemala y México; para que la colonización sea pacífica y la evangelización fructífera se debe realizar a través del diálogo y

---

[1] http://www.dominicos.org/grandes-figuras/personajes/bartolome-de-las-casas/bartolome-de-las-casas.

[2] BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, "Introducción", in *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Ed. Mestas, Madrid 2001, 5.

la razón y no por la fuerza. El 20 de Noviembre de 1542 Las Casas pide al rey Carlos V la abolición de la esclavitud y la implantación de una orden justa y digna para los indios, consiguió que el rey promulgara las *Nuevas Leyes de Indias* en las que se prohíbe la esclavitud a los indios y que todos fueran libres. Leyes que no fueron nunca aceptadas por los colonos ni aplicadas en las indias. En 1543 es nombrado obispo de Chiapas tras de no aceptar el primer nombramiento como obispo de Cuzco. Fray Bartolomé sufría mucha oposición, especialmente después de la promulgación de "*Las Leyes Nuevas*", que molestaban a los españoles ya que les privaban de muchos beneficios y privilegios. Realizó muchos viajes oceánicos para defender a los indios; en el décimo viaje fue su regreso definitivo a España en 1547. En 1551 luchó contra la tesis de Juan Ginés de Sepúlveda que exaltaba la superioridad europea y consideraba a los indios como seres inferiores, para él la "guerra de conquista" contra los indios es considerada lícita. Bartolomé de las Casas defendía la humanidad, la inteligencia, la libertad y dignidad del indio y de su nación. La Junta favoreció al final a Sepúlveda y como consecuencia la conquista seguía adelante. En final, Bartolomé decidió renunciar al obispado de Chiapas para dedicarse a sus obras y a defender a los indios con sus escritos.

Las Casas murió el 17 de Julio de 1566 en el convento dominico de Atocha en Madrid[3]. Las Obras de Bartolomé de las Casas son escritos de diversos tipos: de antropología, de crónica india, de ética-moral y jurídica, de política india y de evangelización. Los más importante escritos son *Historia de Indias*, en la que narra los primeros años de la presencia española en las Indias. *Apologética Historia Sumaria*, estudio antropológico en cual Las Casas utiliza todos los argumentos filosóficos, teológicos y jurídicos para demostrar que el hombre por su naturaleza tiene unos derechos y libertades. *Apología* narra su disputa con los argumentos de Juan Ginés de Sepúlveda que sostenía la inferioridad de los indios. *Tratado de Regia Potestate*, en el que presenta el derecho de los pueblos para la "autodeterminación, utilizando los principios ius naturalistas de dignidad, libertad y igualdad".[4]

---

[3] *Ibidem*, 7-10. Sobre este argumento, también según, M. BEUCHOT, *Los fundamentos de los derechos humanos*, Ed. Anthropos, Barcelona 1994, 17-26.

[4] http://www.enciclopedicohistcultiglesiaal.org/diccionario/index.php/LAS_CASAS,_Fray_Bartolom%C3%A9_de.

2. Derechos naturales y derechos humanos, según Fray Bartolomé de las Casas

Nuestro autor parte de una visión tomista de la Escuela de Salamanca o la Escuela española de derechos humanos,[5] que es donde recibe la mayor parte de su formación eclesiástica coincidiendo con el período renacentista. La filosofía escolástica concilia dos vías: el discurso natural propio de la razón humana y la revelación cristiana del conocimiento de Dios. Para Bartolomé de las Casas no existe dicotomía entre fe y razón, entre la racionalidad y el discurso teológico. El a su vez interpreta al ser humano desde todos los puntos de vista porque estudia la persona a "todos los niveles." [6] El concepto principal o el fundamento de su visión global, universal e integradora del ser humano, está centrado en el concepto de la persona y de la naturaleza humana. [7] La noción de persona está estrechamente vinculada a la noción de dignidad humana. El concepto de dignidad humana es consecuencia del mismo ser de la persona como individuo, único e irrepetible. En su antropología de Las Casas considera que "dada la naturaleza humana corporal y espiritual, se siguen ciertos atributos o predicados, unos esenciales y otros propios, que van a constituir los deberes y derechos del hombre. En primer lugar, asienta la unidad específica de toda la humanidad. *Todas las naciones del mundo son hombres y de cada uno de ellos es una no más la definición*".[8]

En el debate con Juan Ginés de Sepúlveda, que expone una visión colonial de los indios o indígenas, de las Casas ofrece un discurso sobre el principio de solidaridad y de la "cultura del encuentro" con la alteridad del otro ser humano. Sepúlveda en su argumentación, se basa en ver al indio como un ser de tercera categoría, inferior, bárbaro e inhumano, que tiene que ser gobernado por *seres superiores*, porque los indios son esclavos por naturaleza. En su exposición, Sepúlveda salvaguarda la unión entre la civilización o cultura y la religión, sin ceder ante la inferioridad en todos los

---

[5] J.A. PLANAS, "*Fundamentación historicista de los derechos humanos*", en AA. VV. *Pasado, Presente y Futuro de los derechos humanos*, Col. San Jerónimo Lídice, México D.F. 2004, 74.
[6] M. BEUCHOT, *Los fundamentos de los derechos humanos*, cit., 34.
[7] Cf. *Ibidem*, 64.
[8] *Ibid.*, 33.

aspectos de los indios. Los humanistas de la época ponderaban la diferencia grecorromana entre civilización y bárbaros, y defendían la civilización despreciando las culturas y creencias diferentes de la mayoritaria. Basándose en estos hechos históricos el humanismo de Sepúlveda era eurocéntrico, discriminatorio y muy limitado, negándole al otro el derecho de ser humano y al mismo tiempo abría la puerta a la persecución y opresión.

Entre los dos humanistas se encuentran dos visiones, o dos vías "cristianas" y también dos opciones de "derechos" completamente diferentes. Fray Bartolomé argumenta y expone su defensa con máxima minuciosidad, para que sea escuchada y aceptada en las cortes y finalmente conseguir los derechos que durante toda su vida estuvo defendiendo. Según Bartolomé, "todo el linaje de los hombres es uno, y todos los hombres en cuanto a su creación y a las cosas naturales son semejantes, y ninguno nace enseñado, y así todos necesitan al principio de los otros, que nacieron antes que ellos, para ser guiados y ayudados. De manera que, cuando se hallan en el mundo alguna gente salvaje o silvestre, éstos son como la tierra no labrada, que producen fácilmente malas hierbas y espinas inútiles, pero tienen dentro de sí la virtud natural, que labrándola y cultivándola da frutos domésticos, sanos y provechosos. Todas las naciones del mundo tienen entendimiento y voluntad, y lo que ambas potencian en el hombre es el libre albedrío, y por consiguiente todos tienen virtud y habilidad o capacidad de esta buena inclinación natural para ser adoctrinados, persuadidos y atraídos por el orden y la razón, por las leyes, por la virtud y por la bondad".[9]

Para de Las Casas los derechos humanos son consecuencia del derecho natural de cada individuo que es "un conjunto de derechos básicos que surgen de las características mismas del hombre, es decir de la naturaleza humana […] así pues, el derecho natural fundamenta esos derechos (básicos) inalienables que después hemos llamado derechos humanos".[10] A través de la ley natural de Las Casas habla de los derechos naturales que son comunes y universales para todos los seres humanos siendo también intocable por ninguna autoridad. En este sentido el dominico afirmaba con firmeza: "ningún poder haya en la tierra que sin causa legitima pueda ir contra, ni quebrantar los susodichos derechos naturales y divinos de las gentes".[11]

[9] Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia sumaria*, II, OC. Ed. Alianza, Madrid 1992, 536-537.
[10] M. Beuchot, *Los fundamentos de los derechos humanos,* cit., 53.
[11] Bartolomé de las Casas, *Tratados*, OC, Ed. Alianza, Madrid 1992, 1069.

Del derecho natural, en nuestro autor, deriva el derecho de gentes y el derecho positivo. El derecho natural es el fundamento del derecho de gentes y del derecho positivo. El derecho de gentes consiste en los pactos que generan los pueblos y naciones para gobernarse entre sí. El derecho positivo son las leyes que rigen en una determinada comunidad. Por esta razón el derecho positivo y el derecho de gentes tienen que ajustarse a los principios del derecho natural, para que las leyes que de ellos emanan sean justas. De las Casas escribe en el *Tratado comprobatorio del imperio soberano*: "No es otra cosa derecho de las gentes, sino algún uso razonable y conveniente al bien y utilidad de las gentes, que fácilmente cognoscente por la lumbre natural, y en él todos consientes como en cosa que les conviene, como las justas conmutaciones, compras y ventas y otras semejantes necesarias, sin las cuales los hombres vivieran no podían. Y así el derecho de gentes se dice ser al hombre natural, porque se deriva de la razón y ley natural, y tiene la fuerza y el vigor que el derecho natural, porque es de aquellas conclusiones comunes, que se derivan del derecho natural inmediatamente, como de sus principios y según enseña Santo Tomás".[12]

En el humanismo cristiano de Fray Bartolomé los derechos humanos están fundamentados según la afirmación de Mauricio Beuchot en: "el derecho natural, como derechos naturales del hombre, y los ratificaba con el derecho de gentes y los derechos divino y humano. Eran derechos de la raza humana, en toda la especie. Los invocaba tanto para los indios como para los españoles, pero veía que estaban siendo violados en el caso de los primeros. Por ellos lucho denodadamente, tanto con su teoría como su praxis".[13]

2.1. Derecho a la libertad

Basándose en sus convicciones y en su formación eclesiástica, fray Bartolomé no puede diferenciar al ser humano por sus diferencias étnicas, sino que considera que hay que proteger al más débil, teniendo en estricta justicia en primer plano la defensa de los indios, por estar en inferioridad de condiciones. En todo momento pide que a los indios se les concedan todo tipo de derechos; como derecho de preservar su cultura, considerarles seres racionales, tener posesiones y tierras, y por tanto dejar que libremente

[12] *Ibidem*.
[13] M. BEUCHOT, *Los fundamentos de los derechos humanos,* cit., 13.

acepten la religión cristiana. Como también defiende que los españoles que se instalen en otras tierras, tengan los mismos derechos que los nativos del lugar, poder comunicar su cultura y predicar el evangelio.

Para Bartolomé de las Casas todos los hombres tienen la misma estructura de cuerpo y alma, son iguales y comparten la misma naturaleza racional porque todos los hombres nacen libres. Por tanto, si todos los hombres nacen libres por naturaleza, la esclavitud no puede ser natural, sino algo *contra la naturaleza*. Si Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza y no hace uno siervo a otro, por este argumento no puede admitir que "ninguna criatura racional subordine a otra. Por ello la libertad es de derecho natural, mientras que toda la clase de esclavitud y opresión sólo *puede ser de derecho de gentes y de derecho positivo*".[14] Si la naturaleza humana es universal e igual para todos los hombres, se ha de reconocer esa dignidad en todos los seres humanos indiferentemente de su origen, nación, cultura y condición. En su obra *Apología historia sumaria*, expone y argumenta la plena racionalidad de los indios poniendo de manifiesto sus capacidades intelectuales con las que desarrollaron su sistema político, la arquitectura, la cultura, las capacidades corporales e intelectuales y su religión. En cambio discrepa e intenta definitivamente erradicar de la forma de vida de los indígenas, los sacrificios humanos y la antropofagia. Entiende que sólo con la educación y la evangelización es posible su desaparición. . En efecto nuestro pensador dice con claridad: "del hecho de que los indios sean bárbaros no se deduce que sean incapaces de gobernarse a sí mismos y que deban ser gobernados por otros… no son ignorantes, inhumanos o bestias, sino que mucho antes de haber oído el nombre de Hispania tenían estados rectamente organizados, esto es, prudentemente administrados por medio de una óptima legislación, religión e instituciones. Cultivaban la amistad y unidos en sociedad de vida, habitaban ciudades muy grandes en las que prudentemente, con justicia y equidad, administraban los negocios tanto de la paz como de la guerra; su gobierno se regía por una legislación que en muchos aspectos supera a la nuestra…"[15].

El derecho fundamental de la libertad y del bien individual es la protección ante los *abusos del poder* que no debe ser una manifestación del

---

[14] E.G. GARCIA, http://eprints.ucm.es/12666/1/bartolome_de_las_casas.pdf.

[15] BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Cristianismo y defensa del indio americano*, Selección e introducción de F. Fernández Buey, Colección del pensamiento crítico, Madrid 1999, 57.

dominio sobre los individuos, sino más de la *jurisdicción* que nunca puede afectar o crear algún perjuicio sobre la libertad de un pueblo o de una persona. Por esa razón, según de Las Casas, "ninguna persona libre, y mucho menos un pueblo está obligada a someterse a nadie, sea rey u otro pueblo, por mucho que le aventaje en cultura y piense que de ello va a recibir algún beneficio…".[16] Más tarde en la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano rechaza los *lettres de cachet* que permitían la detención arbitraria, por tiempo indefinido de las personas y la IV Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos. Intenta evitar los *Writes of Anistance* que el Parlamento otorgaba a las autoridades coloniales para registrar personas e instalaciones y detener a aquellos sin justificación alguna. La libertad personal implica el derecho de toda persona a no ser detenida ilegalmente o arbitrariamente y reconocer los motivos de la privación de su libertad y el derecho a impugnar esta medida ante la justicia.[17]

2.2. *Derecho a la vida*

Así es como defiende fray Bartolomé el derecho a la vida, como un derecho universal. Es decir, que le corresponde a todo ser humano. Necesario para poder concretar todos los demás derechos universales. El Derecho a la vida significa tener la oportunidad de vivir la propia existencia así como la concibe cada individuo por sí mismo. Situación que no se daba en la conquista, sino todo lo contrario, como se puede leer en la obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.* El dominio al que estaba sometido el indígena era lo más parecido al "infierno" en la tierra. Erradicando esta situación opresiva, se podría restablecer la proliferación de la vida. Sus continuas denuncias de las muertes que eran causadas por los conquistadores, las pone de manifiesto, en la obra *Representación de los regentes*[18], en la cual encontramos al menos veinte referencias de los sucedido en las Indias. El concepto de derecho a la vida, en Las Casas, no se refiere solo a la *vida integral del ser humano*, sino el entendimiento de que toda persona tiene que tener la posibilidad y el derecho de obtener toda condición material para

[16] Id., *Apología*, Ed. Junta de Castilla y León, Salamanca 2000, 37.

[17] F. Diez Vargas, *El derecho fundamental de la libertad*, Monografías.com.

[18] Bartolomé de las Casas, "Memorial de remedios para la Indias (1516)" en OC, Tomo XIII, BAE, Madrid 1958, 23-48.

sus necesidades existenciales. Los indígenas carecían tanto de sus bienes materiales como de toda libertad. Eran sometidos a trabajos forzosos, hambrunas. Las mujeres que amamantaban a sus criaturas perdían la leche materna y como consecuencia se producía la muerte del lactante. Las familias, hombre y mujeres, fueron separados, lo que impidió la reproducción de la especie. Con realismo y tristeza el dominico relata que "en estas ovejas mansas y de calidades susodichas […] entraron los españoles desde luego las conocieron como lobos y tigres y leones cruelísimos […] y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, y hoy en este día lo hacen, sino despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas por las extrañas, nuevas, varias y nunca antes vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad…".[19]

Todo ello no tenía otro objetivo que el enriquecimiento de los conquistadores, mediante los saqueos y trabajos en las minas que sometía al pueblo nativo. Por todo ello, de Las Casas decidió que la defensa de la libertad y la salud del indio, era más importante que el sometimiento al que estaban expuestos.

El clérigo buscaba la transformación del sistema social del momento por medio de la eliminación del sistema. Para ello intentaba estar aliado con la Corona que era el poder supremo y el único que podía dar apoyo a sus fines humanitarios. Su objetivo principal era la defensa de la vida. Pero también la defensa de la cultura, de las formas de vida de las tribus, la defensa de la naturaleza y de su medio vital. No tienen sentido los demás derechos fundamentales si no se respetan la unicidad y el valor de la vida humana. El derecho a la vida engloba, entre otras: el derecho de no ser asesinado, el derecho a la supervivencia y al desarrollo del niño, la protección del no nacido etc. No obstante sigue habiendo penas de muerte y la posibilidad de aborto en muchos países, donde sí existen leyes que protegen el derecho a la vida, pero en estos dos últimos casos, este derecho no se contempla, llevando a la silla eléctrica y abortar a un ser vivo, sin pena judicial. Existen muchas otras formas de atentar contra el derecho a la vida también en el mundo actual como pueden ser: el genocidio, el terrorismo, la eutanasia o la manipulación genética. La Constitución española establece que toda persona tiene derecho a la vida y no existe la pena de muerte. El Estado adopta las medidas necesarias para prevenir, eliminar y sancionar

---

[19] Id., *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, cit., 20.

toda acción que tenga por objeto causar muerte y para que ninguna persona puede ser sometida a desaparición forzada por causa o circunstancia alguna.[20]

2.3. Derecho a la libertad religiosa

Por vez primera en la historia se recurre a la libertad religiosa. Analizando los hechos del apartado anterior nos damos cuenta que de Las Casas, con su actitud y el respeto que le generan los indios, aplica la libertad religiosa; uno de los temas más evocados por casi todas las regulaciones y declaraciones que se ha realizado en el mundo. No solo se trata de un derecho humano, sino que se trata de respetar al hombre en su dignidad y sus convenciones más profundas. La obra *De único vocationis modo* describe a la perfección el modo de evangelización sin necesidad de llegar a la sumisión y a la violencia[21]. En dicha obra hace una exposición de cómo los cristianos tienen derecho a predicar el Evangelio, cómo intercambiar bienes, cultura e ideas, sin necesidad de utilizar métodos violentos ni la usurpación de bienes ajenos. Su visión estaba enfocada hacia la libertad del ser humano. Rechaza de pleno las argumentaciones que daban los españoles para justificar sus acciones como: la imposición de la religión cristiana como única y verdadera, el dominio del papa o del emperador sobre todo el orbe, castigar los pecados de los indios como los sacrificios humanos y la antropofagia etc. Como defensa de sus ideas expone que "todas las personas deben por ley natural abrazar la fe católica si les es predicada de manera cristiana y como se debe; sin embargo, no se fuerza a nadie a aceptar la fe en Cristo […] a nadie se fuerza a abrazar la virtud y hacerse buena persona"[22]. La violencia a la que son sometidos los indios con objeto de evangelizarlos hace que rechacen con más fuerza y odio el evangelio, que en definitiva era la misión principal. Ante tal despropósito de Las Casas establece la predicación ante la imposición y la pedagogía de la "dulzura, delicadez y humanidad"[23] como camino y fin de "instruirlos cristianamente"[24] en la fe cristiana.

---

[20] (*C.E. Art.* 15).
[21] Bartolomé de las Casas, *De único vocationis modo*, OC, Ed. Alianza, Madrid 1992, 17-25.
[22] Id., *Apología*, 35.
[23] *Ibid.*, 29.
[24] *Ibidem*.

En la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 10 de diciembre de 1948, en París, se aprobó la ‘‘Declaración Universal de Derechos Humanos’’ en la que expresaba el *articulo 18 – Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.*[25] Bartolomé de Las Casas defendió la libertad de pensamiento y creencias como aspecto fundamental de la libertad humana. Partiendo de esta base, su objetivo principal era que los indios escucharan libremente la predicación del evangelio dejando plena libertad para que aceptaran la religión cristiana o no. La religión no se puede imponer, las creencias de cada ser humano son libres y sólo con razones se puede persuadir al entendimiento, y de Las Casas era muy consciente de este pensamiento llevándolo a la práctica. Como ser racional el hombre se mueve por razones y argumentos y como sujeto libre, su voluntad es también libre.

2.4. Derecho de Propiedad

De las Casas posee una gran conciencia social y para corregir el estado social tan desfavorable para los débiles, propone y apoya la construcción de una nueva sociedad que respeta el derecho de la propiedad de los indios pero también de los españoles. Sueña que a través del encuentro entre las culturas y civilizaciones se puede crear un nuevo tipo de sociedad basada sobre principios éticos y humanos que buscan la felicidad de sus ciudadanos. Como el derecho de elegir la propia religión es un derecho natural de libre expresión de la persona, el derecho de propiedad de los indios que defiende principalmente es también un derecho natural que de Las Casas lo fundamenta en las ideas jurídicas de su época. Para el dominico, Dios creó todas las cosas de manera libre, es creador de todo el universo. Todo ha sido creado para que los hombres se puedan servir de ello. Con convicción de Las Casas menciona: “cualquier hombre se hace dueño de las cosas inferiores en virtud de la ordenación divina, de la ley natural (…) según hemos demostrado, infiérase que es cosa de la justicia humana el que cualquier hombre conserve inviolablemente el dominio de sus cosas (…)

[25] *Declaración universal de los derechos humanos - Asamblea General de las naciones Unidad, 10 de Diciembre* 1948.

porque Dios hizo sin diferencia a todas las criaturas que son inferiores al hombre para utilidad de las dotadas de razón y al servicio de todas las gentes".[26]

Así que no existe ninguna distinción entre las personas respecto el derecho de tener propiedades, es un derecho universal para todos, para la comunidad en especial y el individuo en particular. De Las Casas fundamenta el principio de propiedad individual o privada con gran vigor y destaca que los gobernantes no tienen la potestad o autoridad suprema sobre las cosas privadas sino que deberían ser los principales protectores y garantes de los derechos de los indios. Nuestro autor hace un replanteamiento del tema de la propiedad y del sistema colonial que estaba basado en el "hambre de riquezas y de dinero". Bajo este concepto se esconde la codicia y la avaricia humana. Los sistemas políticos que se basan en la explotación del otro y en utilizar la persona sólo para intereses políticos y demagógicos, sin buscar su felicidad basada en la justicia y la verdad, se pueden transformar en nuevos "tipos de colonización" convirtiéndose en una gran amenaza para la humanidad y para la persona humana.

3. Conclusión

Una vez analizada la vida de fray Bartolomé de Las Casas, podemos afirmar que fue el pionero y padre de los Derechos Humanos. Toda su vida la dedicó a la defensa de los derechos de la persona y en concreto de los indios, que se encontraban en inferioridad de condiciones. Partiendo de esta obra podemos analizar en tres etapas el desarrollo histórico de los derechos humanos. La imagen acerca de los indios volcada en todos los escritos del fraile, rechaza cualquier concepción de sujeto social activo y participante en una historia dramática. La imagen que enfoca o transmite la historiografía acerca de la conquista española no es otro que el comportamiento cruel de los conquistadores. Uno de los aspectos cruciales es destacar la inferioridad bélica de los indios, siendo la de los conquistadores en todo momento superior. En su obra se puede vislumbrar toda la crueldad que se cometieron en esos años, con el único objetivo de dar a conocer tal genocidio.

[26] BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Algunos principios*, cit.,1239.

El clérigo manifestó en distintas ocasiones su profunda admiración por los pueblos indígenas. Justifica la pasividad, el miedo y la cobardía en sus actuaciones frente a los conquistadores, creando la imagen del indio inerte: la simulación. Ante las derrotas militares de los invasores los indígenas simularon obediencia, servilismo pasividad para salvar sus vidas y su cultura. Los hechos de la conquista le permiten a Bartolomé vislumbrar el probable destino de los indios y el futuro de la nueva sociedad organizada por los conquistadores. El vigor de su humanismo militante le colocó a encontrar indicios que le hicieran presagiar un futuro desastroso para los indígenas. En este sentido la idea y la imagen de destrucción cumplían una doble función: denunciar la matanza de los indios y presagiar el futuro de la nueva sociedad. En ambos casos la denuncia y la profecía se le figuraban trágicas. El dominico no se limitó a narrar los hechos para denunciar la tragedia. Quiso extraer de los hechos los elementos que le permitiesen pensar las posibilidades de la sociedad e insinúa una de sus ideas magistrales: la nueva sociedad fundada por los conquistadores nacía destruida, en sus propios fundamentos, desequilibrada, apóstata de cualquier consideración cristiana, humanitaria y de derecho. Su preocupación por las libertades públicas e individuales, con los fundamentos jurídicos de la sociedad que se organizaba, configuraron su visión de los destinos indígenas. Es de recibo apuntar que el fraile dominico no defendió a todos los indígenas por igual. Censuró y denunció a los caciques que explotaban a los pueblos, que arrendaban tierras a los indios más desvalidos, y condenó con vehemencia a todos los indios traidores que olvidaron la nación y la patria. Sus críticas y denuncias estuvieron centradas en los soldados, encomenderos, dueños mineros. Pero sí creía en los labradores honestos, en los centenares de colonizadores humildes y pobres capaces de producir si tuviesen las mínimas oportunidades. La imagen de destrucción de las Indias se liga a esa preocupación por el futuro de la sociedad indígena. La nueva sociedad nacía con desequilibrio, injusticias, y carente de los derechos elementales. Esta preocupación la manifestó en todas sus obras y acciones para denunciar las atrocidades cometidas, evitar futuros abusos y poder construir una verdadera sociedad de la concordia y la paz. La importancia que de Las Casas ofrecía a la ley se transformó en el fundamento de toda su concepción política de la sociedad. Para él, la ley se identificaba con la justicia y la verdad. Idea defendida por la escuela de Salamanca, para quien la justicia

debía definirse en función del *ius*, en cuanto este debía ser interpretado como el objeto de la justicia. De las Casas consideraba que, en última instancia, la ley era la mayor potestad y los hombres estaban sometidos a ella porque, justamente, la ley era producto de la voluntad colectiva. A continuación hacemos una pequeña síntesis de los derechos humanos actuales y la evolución de los mismos. Fray Bartolomé siendo el simbol y el inicio de un largo y complejo camino en la evolución de los derechos humanos. Este concepto no se encuentra de manera explícita en sus escritos, pero sí en sus convicciones y actitudes de cristiano humanista en el mundo.

La primera parte de la vida de los derechos humanos se puede ubicar entre los siglos XVII y XIX, originándose en América y Europa, donde se establecen por primera vez los derechos civiles y políticos. Posteriormente se podría considerar que nace el idealismo, pasando a la revolución burguesa y las guerras de independencia. La Declaración de los Derechos de Virginia (1776), y Los Derechos del Hombre y del Ciudadano de Paris (1789) son consecuencia de la evolución de los derechos humanos. Posteriormente viene la fase del desarrollo de los derechos individuales de la persona y también de los derechos los civiles, reclamando el respeto de la persona y su integridad física*"véase la defensa a la personas de color, encabezado Martin Luther King en la manifestación de 1963 a favor de los derechos de las personas de color"*, llegando con sus protestas hasta el Congreso para lograr que se promulgase la Ley de Derechos Civiles en 1964. Con todas estas acciones autonomía y libertad ante los poderes constituidos y procesales[27].

En la segunda parte de los derechos se establecen los *derechos de igualdad* los que ocupan un puesto decisivo (siglo XIX), siendo reconocidos por los gobiernos después de la "Primera Guerra Mundial". El objetivo primordial no es otro que garantizar los bienes sociales, como pueden ser el derecho al trabajo y la protección del mismo, el derecho a la educación, el derecho a la sanidad, el derecho a la educación, el derecho a la vivienda y en general a la protección social. Estos derechos fueron incluidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos en los artículos 22 y 27. En este período se pueden destacar la revolución bolchevique de 1917 el pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, aprobada en la Asamblea General de las Naciones Unidas. En la tercera generación de los derechos (siglo XX), se

[27] Cf. E.G. GARCIA, http://eprints.ucm.es/12666/1/bartolome_de_las_casas.pdf.

establecen los derechos de solidaridad también conocidos como los derechos de los Pueblos. Su carácter supranacional corresponden a colectivos muy determinados. Los Derechos de los Pueblos, en muchos de los casos siguen en proceso de definición, siendo hoy en día objeto de discusión en convenciones internacionales. Entre ellos: derecho a la autodeterminación, derecho a la independencia económica y política, derecho a la identidad nacional y cultural, derecho a la paz, derecho a la coexistencia pacífica, derecho al entendimiento y confianza, la cooperación internacional y regional, la justicia internacional, el uso de los avances de las ciencias y la tecnología, el medio ambiente, el patrimonio común de la humanidad el derecho al desarrollo que permita una vida digna[28].

El reto primordial de nuestro siglo (XXI) debería ser conseguir que los derechos recogidos en el párrafo anterior se lograran universalizar y que todo ser humano dispusiera de ellos, sin frontera y sin discriminación. Para ello hay que esforzarse en solventar el problema de la pobreza y degradación del medio natural y socio cultural. También hay que demandar el derecho a la paz y reivindicar la intervención en los conflictos armados y crímenes contra la humanidad. Para ello hay que hacer un proceso de concienciación de la humanidad y apelar a la moral y la ética universal. Para lograr dichos objetivos es necesario incorporar los derechos humanos a los derechos positivos, para poder lograr completamente su objetivo[29].

[28] Cf. *Ibidem*.
[29] Cf. *Ibid*.

L'ECO DELLA RIFLESSIONE SU SPINOZA NELLA *KIRCHENGESCHICHTE* TEDESCA SETTECENTESCA

Fabio MARTELLI

La tematica di questa ricerca impone una sintetica premessa circa la ricezione del pensiero di Spinoza in Germania con riferimento specifico al XVIII secolo.

Per meglio delimitare lo spazio tematico in oggetto converrà però puntualizzare le nozioni spinoziane che maggiormente furono interattive nel complesso e tormentato rapporto tra l'opera di Mosheim e quella di Windheim e Winkler, intesi come suoi potenziali "epitomatori". È l'ermeneutica di Spinoza infatti che pare, al di là di ogni polemica, concentrare su di sé l'attenzione dei filosofi tedeschi del tempo. In particolare appare analizzato, con significativo interesse e con non meno significativa disponibilità di recezione, il nesso spinoziano tra religione e storia e soprattutto l'esigenza di una lettura della "precarietà della storia". Una formulazione, questa, da cui discende, in senso più lato, l'invito a evitare l'Illusione; essa infatti non consiste "nel non vedere" ma "piuttosto nel vedere in seno allo stesso non vedere". Il che significa allora che per il filosofo diventa necessario, per l'approccio alla Storia, proporsi di pensare alla determinazione degli elementi di un tutto, mediante la struttura del tutto stesso. E ciò è possibile, in altri termini, attraverso quella che di solito viene definita come la conoscenza spinoziana di terzo genere, una forma di conoscenza che cela in sé, in forma pur contraddittoria, un disperato bisogno di Eternità[1].

---

[1] V. MORFINO (ed.), *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*, Unicopli, Milano 1998; cf. il celebre passo di Herder in J.G. HERDER, *Werke*, II, Hanser, München 1987, 737.

E tuttavia nel Settecento tedesco l'*establishment* culturale manifesta tutta la propria distanza dai "contenuti" delle opere di Spinoza, anche se va precisato che, in verità, questi ultimi spesso erano desunti da pessime sintesi dell'opera spinoziana, testi ricchi di inesattezze, di imprecisioni lessicali, in una parola opere di qualità men che mediocre anche per quanto atteneva la traduzione dei pochi passi direttamente riportati dal testo del filosofo olandese, inseriti infine in centoni a dir poco sciatti. Il mondo intellettuale locale poi ostentava una forma marcata di disinteresse che in qualche modo superava e metteva da parte la dinamica stessa dell'ostilità che pure, in taluni pensatori germanici, era stata realmente profonda[2].

Altra cosa tuttavia era la sollecitazione relativa alle questioni metodologiche che non pochi filosofi tedeschi coglievano come un vero e proprio *input* teoretico discendente dall'opera di Spinoza.

La *methodus* dell'Olandese richiamava infatti una specifica attenzione che apriva le porte alla percezione dell'esigenza di un dibattito che tuttavia, troppo spesso, rimaneva confinato (almeno in termini espositivi) in ipertrofiche note a piè di pagina o in commenti, sintetici ed aridi, alle nozioni desunte di seconda mano da Spinoza.

Eppure attraverso questo "percorso obliquo" si può affermare che l'ermeneutica spinoziana era comunque oggetto di analisi (quasi prima ancora che di piena conoscenza). Ed è proprio in ragione di questo stilema analitico che si formalizza, negli apparati di tali ponderose note testuali, in forma pregnante, la postulazione di un rapporto diretto tra l'opera di Mosheim e le categorie ermeneutiche spinoziane; e ciò a dispetto della ripulsa, sicuramente sincera e senza riserve, in rapporto alle conclusioni del pensiero di Spinoza, che il grande storico della Chiesa tedesco esplicitò costantemente.

Da questo punto di vista tuttavia proprio le note, quelle contenute nelle opere storiche di Mosheim, ma soprattutto quelle inserite in quel vero e proprio contrappunto testuale sotteso alla traduzione dell'opera di Cudworth, rappresentano (oltre alla stessa bizzarra scelta di Mosheim di utilizzare il latino come medium linguistico per far conoscere il pensiero per lui inaccettabile del Rettore di Cambridge) una esplicita forma di sussunzione, almeno parziale, degli strumenti critici di cui si era composta la

[2] D. Bell, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, Institute of Germanic Studies, Univ. of London, London 1984; A. Jacob, *Henry More's Refutation of Spinoza*, Olms, Hildesheim 1991; H. Timm, *Gott und die Freiheit*, I, Klostermann, Frankfurt a.M. 1974.

methodus spinoziana, sia sotto il profilo storico delle analisi sulla religione sia nella concreta organizzazione di una forma di critica all'ontologia del pensiero filosofico classico.

Naturalmente tutto ciò va considerato come una premessa necessaria per affrontare quello che Winkler pretese di offrire come null'altro che un sunto delle *Istituzioni* di Mosheim, opera che in realtà consentiva invece, sotto il nome dello storico della Chiesa, di approcciare una sottile forma di apologia del pensiero di Spinoza.

Si deve dunque partire ancora una volta dalla pur ben nota biografia del grande Mosheim, vissuto a cavallo dei due secoli più fecondi nella storia filosofica dell'Europa moderna.

Nato nel 1694, egli morì nel 1755 e nel corso della sua breve esistenza ebbe modo, prima come studente, poi come docente e infine come figura istituzionale preminente, di conoscere e di operare in seno alle maggiori università tedesche da Kiel ad Amsteld, e a Göttingen. Egli fu, sotto ogni profilo, metafisico ma anche religioso, essenzialmente un latitudinario, preoccupato di respingere costantemente la nozione di dogma quale aspetto pregnante di quella corruzione che, a suo dire, a partire dal IV secolo aveva travolto la Chiesa e, più in generale, il pensiero cristiano.

In particolare ciò si traduce nella centralità che il comparativismo ha, nonostante talune autoconfutazioni dello stesso Mosheim, in seno al suo approccio alla storia delle religioni. Il che giustifica poi anche la tendenza fortemente euemeristica che egli manifesta, quasi a cozzare in taluni casi con alcune certezze del pensiero cristiano stesso.

Mosheim del resto si nutre di un vastissimo bagaglio di nozioni e strumenti critici elaborati attraverso lo studio della filologia classica, a cui aggiunse, nel tempo, una sempre più ampia conoscenza delle lingue orientali, l'ebraico innanzi tutto, senza per questo disdegnare l'arabo e il caldaico.

La sua *Historia Ecclesiastica* e le sue *Institutiones* rappresentano dunque un'analisi penetrante, arricchita dalla riproduzione di documenti del passato, che andava a coprire un vero e proprio vuoto nella storiografia riformata e che si contrapponeva, in chiave "concorrenziale" alle più recenti ricerche svolte dalla Compagnia di Gesù, mentre poi anticipava, in termini contrastivi, la "storia filosofica", applicata anche al versante ecclesiastico e peculiare, poi, dell'Illuminismo.

Tra i problemi centrali nell'approcciare il tema della Storia Ecclesiastica (o Storia Sacra come spesso era ancora definita tra il XVII e il XVIII secolo) si presentavano infatti alcune peculiari tematiche, in particolare la permanenza, sia in ambito riformato sia in ambito cattolico, di quelle soluzioni, teologiche prima che storiche, che in qualche modo risalivano addirittura all'*Historia Ecclesiastica* per eccellenza, quella di Eusebio, opera nella quale il Vescovo di Cesarea non aveva esitato a presentare gli uomini quali *synergountes*, nell'ambito della *Historia Salutis*, a fianco della divinità.

Una impostazione ricca di interrogativi, problematiche, contraddizioni che probabilmente si conserva attraverso i secoli in ragione di una sorta di continuità interna alle costanti che la storia ecclesiastica doveva affrontare; essa stessa poi si qualificava come categoria concettuale, pur in certa misura rischiando di essere superata dalle analisi più avanzate dei teologi sia nel campo protestante sia in quello cattolico.

Per Mosheim "il latitudinario", era dunque fondamentale distruggere la nozione di "pre/giudizio" che era alla base del dogma, considerando così *in nuce* l'abolizione di ogni divisione tra Storia Profana, Storia Sacra e Storia Ecclesiastica[3].

La metodologia comparativistica in ambito religioso viene usata da Mosheim originariamente contro le asserzioni e le finalità dei deisti ma poi egli stesso si appropria in forma originale e autonoma di questi percorsi dei suoi avversari, li volge contro talune reliquie concettuali impropriamente ancora presenti nella storia ecclesiastica dell'area riformata, ma poi li utilizza anche contro i "nuovi deisti", Warburton, ad esempio, e soprattutto Cudworth.

Mosheim, non accettando dunque il concetto di dogma, tuttavia si pone in maniera critica anche rispetto alla nozione teologica di eresia, anzi per essere precisi egli la bandisce: dietro ad ogni eresia, secondo il grande storico, vi sono infatti solo ragioni umane e storiche.

Riprendendo in parte le riflessioni di Arnold su Spinoza, Mosheim si applica al dramma storico di Serveto per concludere anch'egli che, a priori, gli eretici non possono essere colpevoli. Al contrario la nozione di colpa va rovesciata proprio sui loro giudici: questi ultimi infatti sono i soli veri eretici, mentre ortodossia ed eresia si scambiano di ruolo nella nozione antidogmatica che Mosheim propone quale strumento analitico della storia religiosa.

[3] E.P. MEIJERING, *Die Geschichte der Christlichen Theologie in Urteil von J.L. von Mosheim*, Gieben, Amsterdam 1996.

Se egli evita un'esplicita difesa di Spinoza, quale quella che aveva potuto trovare nelle pagine di Arnold, è altresì vero che utilizza le categorie del grande teologo per proporre la propria analoga difesa di Serveto.

Le eresie devono essere a suo avviso mero oggetto di studio, senza che si possa formulare contro di esse alcuna critica religiosa, anzi egli aggiunge che esse sono prima di tutto espressione di uno specifico contesto sociale e che "ogni contesto sociale esige la presenza di un capo il quale ha idee sue proprie". Queste idee, asserisce Mosheim, saranno in ambito filosofico considerate come elementi di un'ideologia, condannata o apprezzata, ma in ogni caso comunque accettata nella sua potenziale criticità.

Ma è altrettanto inevitabile (condizione storica questa, ancora una volta, e non teologica) che proprio tali idee dall'ambito metafisico siano trasdotte in ambito teologico e, nello specifico, in quello cristiano, ed è in tale contesto che esse verranno, a torto, definite eresie. Esse dunque, ancora un volta, null'altro sono se non la storia di una società, della sua evoluzione e soprattutto dell'alternanza delle *leadership* in seno ad essa[4].

Ecco perché Mosheim poteva scrivere circa Spinoza una riflessione di grande fascino: *visus est mihi esse aliquid Spinoza, quoties Ethicam eius inspexi: nam Geometrarum leges, quibus hunc alligavit librum, non modicam vitiorum eius partem occultant*[5].

Al di là della pregnanza tutta particolare del lessico utilizzato e persino dei tempi dei verbi usati, il testo lascia chiaramente trasparire una lettura attenta, protratta e carica di empatia per il testo dell'*Etica* e, con grande potere di sintesi, poi, fa intendere al lettore, certo anche una cesura rispetto a questo rapporto empatico del quale tuttavia resterà intatto, in Mosheim, il fascino che egli prova per la *methodus*. Si potrebbe dire anzi, in particolare, il senso di nostalgia per la *methodus* che Spinoza promette e ricerca, ancora più che per quella che concretamente riesce a mettere in campo.

Ciò che si divisa potrebbe essere definito allora come quel *mos geometricum* che è stata la grande illusione concettuale e metafisica del tardo Seicento e che è ancora vibrante nella primissima fase dell'Illuminismo. Esso appare così come una sorta di sintesi tra la forza del pensiero galileiano e i

---

4 J.L. VON MOSHEIM, *Neue Nachrichten von dem berümten spanischen Artze Michael Serveto…*, Helmstedt 1750.

5 L'autore inserisce tale osservazione in nota commentando la formula "*Qualibet opinio vera est*" attribuita a Protagora, cf. J.L. VON MOSHEIM (ed.), *Radolphi Cudworthi …Systema intellectuale …*, Ienae 1733, XVII, n. 1, 1139-1140.

limiti epistemologici dell'Umanesimo, tra il principio di riproducibilità empirica e i postulati indimostrabili della metafisica.

Infatti per molti aspetti Mosheim è artefice di una forte e radicale secolarizzazione della nozione di Storia Ecclesiastica cosicché essa diventa, forse solo con lui, un vero spazio autonomo, oggetto di processi ermenutici peculiari, rigorosi e precisi.

Per i teologi di questa prima metà del Settecento (o per lo stesso Eulero) del resto, anche se non si può ricondurre tutto alle regole di questo inafferrabile *mos geometricum*, si propone piuttosto un'alternativa correlata alla nozione logica in oggetto. Ed ecco dunque la conclusione secondo cui la matematica è la lingua attraverso la quale Dio fa conoscere alcune delle proprie verità ineffabili agli uomini.

Allora la delusione per Spinoza può in alcuni autori tedeschi, come già avvenuto in precedenza, tradursi in una riscoperta della fascinazione per Cartesio, ma ciò non avverrà invece in Mosheim, attento fortemente alle ragioni di quelle "leggi geometriche" che gli sembrano essere state riscoperte e coerentemente applicate nel ragionamento dell'*Etica* spinoziana. Del resto Mosheim si è soffermato a lungo su quella che egli ha definito l'"eresia moderna" o meglio egli si è soffermato sul concetto di eresia così come si sviluppa in un'area riformata del tutto particolare anche in termini di evoluzione culturale, quale quella olandese. Nella storia delle Province Unite egli individua così, come momento centrale, la Sinodo di Dort del 1618, poichè in essa, secondo lo storico tedesco, il "dogma fa da spartiacque tra verità e quella che viene (a torto) definita eresia".

In realtà secondo Mosheim lo spartiacque si delinea soprattutto in riferimento al dogma come fattore che ha allora negato ogni possibilità di ricerca della Verità. È evidente che la sua impostazione è del tutto favorevole agli arminiani, e che egli non esita allora ad affermare che per imporre non già la Verità ma piuttosto il dogma i *patres* riuniti nella Sinodo hanno utilizzato la formula retorica dell'ambiguità[6]. La Storia Sacra allora, in analisi di questo tipo, per Mosheim deve farsi profana e viceversa. Del resto egli è interprete sommo di quella che comincia allora ad essere definita come *historia pragmatica*, cioè una storia critica profondamente vicina alla *cultur-geschicht* [sic] (anche se questo termine non è ancora stato coniato).

[6] Id., *De auctoritate Concilii Dordraceni paci sacrae noxia*, s.l. 1725.

L'*historia pragmatica* o *histoire critique* è sostanzialmente allora una formula di storia culturale che Mosheim usa applicandola per la prima volta all'*Historia Ecclesiastica,* la quale gli appare straordinario incunabolo d'archivio della storia culturale di tutti i popoli e non è un caso, da questo punto di vista, che il primo interprete dell'*historia pragmatica* sia, secondo Mosheim, proprio Polibio.

Del resto da un punto di vista metafisico le aperture di Mosheim a quella che potremmo chiamare l'"eterodossia dei tempi" sono molte e significative, a cominciare dal concetto di mondi plurali che diventa presto nozione aperta all'idea di mondi infiniti.

Il rischio ovviamente è quello di seguire le linee tracciate da Bruno per approdare poi a Mersenne e a Fontanelle, ma anche a quelle conclusioni di Spinoza da cui Mosheim ha mostrato di voler dissentire.

Mosheim in realtà per questa nozione di mondi plurali e infiniti esclude il dibattito "antico" e si basa su Huygens (anche se quest'ultimo è un gomarista e dunque un seguace, ma solo in ambito storico e politico, del dogma imposto dalla Sinodo del 1618) e ciò dimostra ancora un volta che l'*histoire critique* diventa strumento per provare che anche l'*Historia Ecclesiastica* è, prima di tutto, storia, dunque fenomeno sociale.

In questa prospettiva i punti di contatto con Spinoza diventano allora più rilevanti e significativi: grande l'interesse di Mosheim per l'idea spinoziana di una *religio civilis* intesa come collante sacrale all'interno di uno stesso popolo, così che poi egli stesso ripropone per la *religio civilis* tale funzione di fattore sociale sintetico, tuttavia limitandolo a quelle che egli definisce le due formule religiose peculiari dell'antichità: quella di *religio civilis* basata sul concetto di giustizia e la seconda fondata sul concetto di guerra e di società guerriera[7].

Come Spinoza, poi, Mosheim è convinto che non sia stata la Chiesa a conquistare l'impero ma piuttosto che siano stati gli imperatori a convertirsi alla fede di quest'ultima.

L'analisi antropologica entra dunque prepotentemente nelle valutazioni di Mosheim, ad esempio nell'esame delle vicende relative a Costanzo Cloro e soprattutto a suo figlio, Costantino, il primo degli imperatori cristiani.

---

[7] ID., *Institutiones historiae Christianae maiores*, Helmstedt 1755, 148 ss.

Ad avviso dello storico tedesco, Costanzo Cloro per mera razionalità (nozione fondamentale nell'analisi storica di Mosheim) non ebbe alcuna simpatia per il paganesimo, anzi ne odiò le forme superstiziose, mentre provò trasporto e solidarietà verso il pensiero cristiano. Costantino voleva invece, a suo dire, prima di tutto la tolleranza ed ebbe, in origine (ovviamente solo sino all'Editto del 313) una sorta di simpatia, più o meno criptica, per il paganesimo. Solo dopo quell'Editto, atto prima di tutto politico evidentemente, si preoccupò di studiare il pensiero cristiano, di purificarsi da quella sua iniziale propensione per il paganesimo e divenendo allora cristiano, solo dopo aver già fatto del Cristianesimo la religione dell'imperatore, riprese la lotta paterna contro la superstizione.

Circa la grande polemica sulla sincerità della conversione imperiale, Mosheim afferma che Costantino fu un cristiano autentico, senza con ciò ignorare tutte le motivazioni di carattere pratico e dunque politico che, storicamente, ebbero un peso nella svolta religiosa del figlio di Costanzo Cloro. Costantino secondo Mosheim si convinse, infatti, che il Cristianesimo avrebbe consentito al potere centrale di controllare il popolo assai meglio di quanto non avesse fatto il paganesimo e l'immagine della croce nel cielo fu per lui, proprio ragionando sull'impatto di quell'episodio sulla sua stessa corte e sui suoi soldati, una conferma di questa analisi preminentemente sociologica.

Si osservi poi ancora il ragionamento di Mosheim relativo al celibato. Esso fu scelto, secondo lo storico, dalla Chiesa per meglio reggere il contrasto politico con l'impero. In tal modo infatti non si andava formando né una casta né una dinastia, realtà contro le quali il popolo avrebbe potuto avere ostilità o quanto meno perplessità. Del resto anche per Spinoza all'origine del celibato cristiano vi era una decisione derivante dallo stesso contrasto politico con il potere secolare: il celibato fu così una vera forza con cui l'autorità religiosa si difese dall'impero.

Un ragionamento sintonico, dunque, quello dello storico tedesco e del filosofo olandese che si distacca profondamente dalle valutazione di un d'Holbach che in quella stessa epoca propone un'interpretazione incentrata su valutazioni di carattere patrimoniali.

Peculiare anche l'approccio di Mosheim al ragionamento sul platonismo: superstizione e platonismo restano centrali, a suo avviso, sino a tutta l'età costantiniana, anzi prevalenti nei ceti colti e nell'*upper class*.

Tenendo conto di ciò allora si comprende perché a Nicea si compì comunque, secondo Mosheim, quel terribile errore, anzi, per meglio dire allora, i vecchi errori pre-niceni, ancora presenti nella cultura teologica cristiana, furono assorbiti e ribaditi e si accettò, egli afferma, "che la religione si trasformasse nuovamente in superstizione".

Il più terribile degli errori è, per Mosheim, interno alle stesse conclusioni maggiori del Concilio e non si trattò, come alcuni asserivano in quegli anni, di avere affermato la nozione trinitaria, ma piuttosto di aver stabilito che poteva aprirsi, in termini metafisici, una discussione trinitaria. Ed è anche per questo che nelle opere dei teologi del IV secolo si riscontra un'inevitabile disponibilità, asserisce Mosheim, a mentire e ad ingannare il popolo[8].

Questa grande capacità analitica e questo approccio privo di qualsiasi tensione dogmatica appaiono chiarissimi nella sua edizione critica del *Contra Celsum* origeniano del 1745.

Vari, secondo Mosheim, i problemi che il testo presentava: innanzi tutto quello di tradurre dal greco un'opera che doveva essere resa in una lingua viva, cioè il tedesco; quindi di qui l'esigenza di modificare profondamente l'articolazione testuale dei periodi per consentire al lettore di comprendere il vero senso di ogni frase, evitando quindi quella che egli chiama una "traduzione servile". A ciò si aggiungeva che, a suo avviso, Origene non aveva affatto uno stile piacevole, mentre il tedesco era ovviamente diverso dal greco tanto quanto lo era il modo di pensare dei cristiani dell'età di Origene rispetto a quello dei tedeschi contemporanei di Mosheim. Eusebio aveva asserito che Origene aveva confutato in maniera perfetta i pagani e che proprio per questo l'opera meritava di essere conservata e conosciuta. Mosheim non ha invece difficoltà ad affermare che queste lodi sono inesatte e comunque eccessive. Il testo di Origene a suo avviso non confuta certo tutte le calunnie dei pagani ma al contrario lascia inevase molte domande; le obiezioni poi che Origene muove agli avversari non sono affatto "nè forti nè insuperabili".

In tedesco, dice Mosheim, in realtà esistono molti testi assai più validi già dall'età di Lutero, con cui confutare le critiche dei pagani di un tempo (riprese da tanti filosofi nei secoli successivi) e dunque perché tradurre

[8] *Ibid.*, 162 ss.

quest'opera? Interrogativo rilevante, questo, vista la tendenza ricorrente in Mosheim a tradurre opere di cui non accetta completamente conclusioni, validità e assunti. Lo storico tedesco è allora molto puntuale nelle proprie valutazioni: l'opera di Origene è un documento storico e al tempo stesso uno strumento con cui far conoscere la realtà dei *Patres Ecclesiae* a un popolo, quello tedesco, che già ha pratica diretta della Scrittura.

Valore storico, dunque, quello del testo origeniano, ma non teologico, né metafisico, né funzionale, cosicché la traduzione è volta piuttosto proprio a contrastare la protesta di tanti filosofi che, dall'Umanesimo in poi, hanno asserito che i cristiani cancellarono i grandi del pensiero pagano.

La dimostrazione del contrario secondo Mosheim è contenuta proprio nel *Contra Celsum* dove Origene di fatto "salva" l'opera del suo avversario pagano.

Tra i vari problemi impliciti nel testo egli ne individua uno centrale, cioè la tendenza dei commentatori a discutere la storicità della fede, ma, di fatto, solo trasformando questa nozione in una mera questione morale.

Tuttavia vi è un dato che prevale su tutti: l'antica convinzione circa la forza assoluta delle obiezioni di Origene che, per Mosheim, va abbandonata e, con essa, anche la leggenda, altrettanto fallace, a suo dire, circa la potenza delle tesi di Celso e la bellezza del suo stile. Nulla di ciò; anche Celso ha, secondo Mosheim, profondi limiti ermeneutici che si riflettono nell'organizzazione del suo discorso e ciò che Origene conserva dell'opera del suo avversario, per confutarla, ne è una perfetta dimostrazione[9].

Per Mosheim, dunque, nella dialettica cristiana, in ambito teologico e storico, è necessario proporre una sintesi efficace e fedele di ogni opera che si intenda contestare, e pur tuttavia bisogna evitare gli inganni, forse non troppo sottili, con cui si cercano di far circolare dottrine condannate e in effetti condannabili dal pensiero cristiano: ecco dunque la disamina dell'opera di Boulainvilliers.

Il filosofo francese scrive infatti di rifiutare, con nettezza e vigore, gli "errori" di Spinoza, ma Mosheim risponde di avere piena ammirazione per l'intelligenza di Boulainvilliers; egli ne loda la chiarezza e l'eleganza con cui egli sa *amuser* il lettore, ma soprattutto dice di apprezzarne l'astuzia quando nasconde efficacemente il suo proprio vero scopo.

---

[9] Si vedano le analisi contenute in Id. (ed.), *Origines, Vorstechers der christlichen Schule und aelstens…*, Hamburg 1745, 10 ss.

Boulainvilliers aveva asserito di proporre, in una sorta di sintetica reinterpretazione, la lettura degli errori di Spinoza per poterli poi confutare. Egli dice infatti che il testo spinoziano è talmente complesso e, forse, persino confuso, da sfuggire ad una critica organica. Questa forse, dice Boulainvilliers, non fu una strategia adottata dal filosofo olandese, quanto piuttosto l'espressione della oscurità delle sue asserzioni e, al tempo stesso, anche della sua incapacità espressiva. Era necessario dunque, secondo Boulainvilliers, prima di tutto chiarire al lettore ciò che veramente Spinoza pensava, per poterne poi dimostrare l'inesattezza. Scrive invece Mosheim che l'opera di Boulainvilliers circolava ampiamente in Europa, ma solo in forma manoscritta perché essa ovunque era stata censurata; ovunque la si definiva "un testo terribile" e lo stesso Mosheim ne temeva la stampa, almeno fino a quando non l'aveva potuta leggere egli stesso. Subito allora aveva compreso la vera finalità di Boulainvilliers che non intendeva affatto confutare Spinoza, ma piuttosto offrirne una sintesi semplificata, per meglio poterne diffondere le idee. Ma anche qui, come nel caso di Celso, a Mosheim appariva del tutto erronea la preoccupazione di quanti temevano la forza del pensiero di questo criptospinoziano francese. L'opera di Boulainvilliers, asserisce infatti Mosheim, è prima di tutto debole, inconsistente, priva di qualsiasi forma di imperativo ineludibile. Il pensiero che emerge come sintesi della metafisica di Spinoza non è per nulla "seducente né probabile", anzi egli definisce questo risultato come una *fabula*, anche se ora, egli afferma, le "cose sottili sono in tal modo diventate brutte poiché sono state spiegate dallo stesso Boulainvilliers d'*un façone vulgaire*". Si può dunque tentare una soluzione di "proselitismo obliquo", attraverso l'esplicazione di uno schema metafisico che diventa poi (o che, almeno, pretende di diventare) contestazione di esso; ma ciò vale quando la sintesi proposta (e con essa il processo di chiarificazione e divulgazione del pensiero antagonista) sono efficaci e forti. Forte ed efficace era (almeno per ciò che attiene la *methodus* come lo stesso Mosheim ha scritto) il pensiero di Spinoza, ma la trasduzione di esso che ne ha fatto Boulainvilliers è inconsistente, inefficace e per nulla temibile[10].

Diverso tuttavia il ragionamento che Mosheim fece nei confronti di Cudworth e della sua opera. Come è ben noto Cudworth fu uno degli esponenti più illustri di quel movimento neoplatonico inglese che ebbe il

[10] Cf. E. VON WINDHEIM, *Johan Lorenz von Mosheim: Einleitung …*, Erlangen 1762, cap. 11.

proprio centro nell'Università di Cambridge. La metafisica di questa Scuola neoplatonica risulta per molti versi sintonica e quasi sovrapponibile alle istanze epistemologiche del pensiero spinoziano; il testo di Cudworth fu ampiamente studiato e analizzato da Mosheim che ne curò un'edizione in traduzione latina. Per molti aspetti anche Cudworth sembra porsi in antitesi rispetto a Spinoza ma poi, come osservava Mosheim, non fa altro che riproporne i paradigmi tanto bene "che, con il pretesto di confutarlo, altro non fece che scrivere un vero e proprio manuale dello spinozismo". Resta allora da chiedersi perché Mosheim a sua volta si preoccupò di tradurre l'opera di Cudworth, rendendo questo "manuale spinoziano" in latino, anche se lo inzeppò di vaste note a piè di pagina nelle quali egli criticava l'analisi di Cudworth e si preoccupava poi di sottolineare in particolare come tale contestazione si potesse e si dovesse estendere anche alle interpretazioni di Spinoza. Cudworth era nato nel 1617 e una delle peculiarità della sua formazione culturale fu, come nel caso di Mosheim e anzi con maggiore specificità di quest'ultimo, l'attenzione allo studio delle lingue orientali, un'attività di ricerca che culminò nell'assunzione dell'insegnamento della lingua ebraica a Cambridge. Nell'opera di Cudworth è evidente innanzi tutto l'assoluta ostilità verso Hobbes che egli menzionava solo attraverso perifrasi. Per Cudworth al centro della storia della metafisica vi è una forma di perversione di un originario atomismo pitagorico (che egli non esita a definire come un potenziale fattore di formidabile crescita intellettuale) perpetrata da Mosco.

Dal pensiero di Pitagora, secondo il neoplatonico inglese, discendevano da una parte il pensiero democriteo (e da quest'ultimo quello di Epicuro) il che rappresentava per l'appunto la continuità di presunta originaria perversione operata da Mosco, mentre direttamente dal pensiero pitagorico (questa volta in forma positiva ed evolutiva) discendeva il pensiero propriamente platonico.

Oltre alla critica ad Hobbes, l'opera di Cudworth presentava anche una serrata confutazione del pensiero di Cartesio, ritenuto inadeguato nella formulazione del concetto di Dio[11].

Riassumendo sinteticamente la nozione cartesiana di divinità, Cudworth asseriva che Descartes si sarebbe mostrato certo che la *species* (cioè la forma) di un essere perfetto (Dio dunque) che è nelle nostre menti,

[11] L. Gysi, *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Curdworth*, Lang, Bern 1962, 35 ss.

contenesse in sé la necessità di una sua esistenza dal che discendeva dunque la presunta certezza (in forma di incerto postulato) che avrebbe garantito della realtà di Dio. E tuttavia per Cudworth questa è una presunta dimostrazione *more geometrico*, anzi per il rettore di Cambridge, questa è una dimostrazione debole di origine scolastica che può essere considerata o meramente inefficace o, più puntualmente, un vero e proprio sofisma. A questa nozione cartesiana circa la dimostrazione dell'esistenza di Dio, Cudworth oppone, al contrario, una ben diversa certezza, quella secondo cui all'interno del pensiero platonico esistono, tra l'altro, due nozioni distinte di Trinità. Secondo Cudworth una di esse è autenticamente platonica mentre l'altra invece è una formulazione corrotta.

Egli del resto dà atto dell'esistenza, nell'ambito teologico, di un fenomeno che sarebbe proprio anche della metafisica e consistente in continue concessioni reciproche tra Scuole opposte tra loro: ad esempio quella secondo cui, in ambito luterano, si concesse un'idea di subordinazione *ad intra* tra le ipostasi della Trinità nelle loro reciproche relazioni. Platonicamente, invece, era fondamentale riconoscere il tipo di coeguaglianza che si andava a promuovere tra esse.

Cudworth da questo punto di vista è perciò un avversario assoluto di quell'euemerismo che è così caro a Mosheim.

Per l'inglese la religione in alcun modo è legata all'azione dei legislatori o, più in generale, all'evoluzione dei grandi fenomeni storici, perché, a suo dire, tutte le religioni sarebbero fondamentalmente pericolose per il potere civile. La critica di Mosheim è su questo tema spietata: Cudworth gli appare come un panteista ed è proprio in relazione a questa nozione che Mosheim riafferma la necessità di distinguere tra filosofia e religione, tra ragione e fede, tra dottrina e culto così come aveva insegnato per l'appunto Lutero[12]. Ed è questa una circostanza che consente a Mosheim di ribadire, in forma compiuta, le ragioni della propria scelta confessionale. Mosheim afferma peraltro che su questa base egli vorrà sempre preferire, luteranamente appunto, i concetti di empiria e raziocinio.

Ecco che allora il distinguo tra i due pensatori si esplicita anche attraverso il dibattito sul principio di razionalità. Cudworth usa questa nozione per affermare quasi spinozianamente che la natura è un'essenza

[12] J.L. VON MOSHEIM (ed.), *Radolphi Culdworthi*, cit., 194 ss.; 204 ss.

coscientemente razionale, nozioni che Mosheim così traduce: *Deus est perfectissima mens aut natura sentiens et intelligens*[13].

Ma poi in nota (un'ampia, amplissima nota) sente la necessità di far notare al lettore che tutto questo altro non è se non un chiaro riferimento al pensiero di Spinoza, senza tuttavia con ciò esprimere una critica alla nozione in sé o, più in generale, alla fonte di essa. L'interrogativo relativo a questa sorta di dibattito a distanza tra l'autore del testo, il filosofo olandese e Mosheim come traduttore di Cudworth acquisisce particolare pregnanza dal momento che occorre ricordare che, nell'Europa del tempo, l'inglese al pari del tedesco rappresentava ancora, come l'irlandese o lo spagnolo, una "lingua di nicchia". In altri termini, scrivendo nei volgari nazionali gli autori erano ben consapevoli di essere di fatto autolimitati all'interno di un circuito di lettori rigorosamente ristretto al proprio paese. Solo il francese tra le lingue europee, in ragione delle riforme della politica culturale di Richelieu, cercava di imporsi (ciò che però sarebbe avvenuto solo successivamente) come lingua colta, a fianco, se non in alternativa al latino. Quest'ultima lingua però restava ancora l'unica nella quale saggi teologici, scientifici e letterari potevano avere la sicurezza di un'ampia diffusione.

E dunque si ritorna in tal modo alla problematicità della dinamica di diffusione di idee di cui si vuole dare contezza generalizzata, al solo scopo di meglio poterle confutare.

Si è già visto come Mosheim stesso abbia "smascherato" sotto questo profilo, l'opera di Boulainvilliers, un testo spinoziano che, con il pretesto formale di confutare la metafisica del pensatore olandese rendendolo comprensibile, di fatto si propone di diffonderla, anche se la pochezza del filosofo francese otterrebbe un risultato opposto.

Anche l'opera di Cudworth in realtà, secondo Mosheim è un "manuale spinoziano", di cui tuttavia (ed è questo il paradosso) egli, traducendolo in latino, assicura la circolarità in Europa, anche se in qualche modo ne contrasta le tesi attraverso le dense note con cui lo studioso tedesco si preoccupa di confutare la quasi totalità del pensiero del Rettore di Cambridge. Mosheim ad esempio in ben due note usa Hobbes (e proprio il testo del *Leviatano*) contro Cudworth; così asserisce che gli attributi divini non sono all'interno della conoscenza, ma solo *in cultu dei* e successivamente

[13] *Ibid.*, 196 cf. anche 209.

si dice poi ostile agli stoici in generale (cioè anche ostile ad una *religio* pubblica di natura filosofica) e sfrutta tale tematica per contestare anche Cartesio[14].

Cudworth affermava infatti che la necessità di un Dio buono è l'unico fondamento della moralità e della vita sociale. Ed ecco subito che Mosheim asserisce che un Dio buono non può essere un antidoto creato contro la paura di Dio, che una tale asserzione è un esempio di irrazionalità, prima ancora che bestemmia, e che piuttosto il pensiero di Cudworth, a suo avviso, non rappresenta altro che una apparente negazione del pensiero libertino del secolo precedente, di cui in realtà rappresenta solo una sostanziale riconferma.

Ed ecco che così il tema della *duplex religio* appare nelle note all'opera di Cudworth in cui Mosheim, pur non usando ancora questa espressione, si preoccupa di confutarne la validità.

L'opera di Mosheim dunque propone, attraverso la critica a Cudworth, soprattutto una critica a Spinoza, obiettivo teologico e culturale molto più rilevante per Mosheim che non la contestazione del pensiero del Rettore di Cambridge[15].

Proprio perché quest'ultimo ha però redatto, a suo avviso una sorta di manuale spinoziano, va confutato, al pari di quello che era stato per Boulainvilliers, tutti autori di opere (un po' come Celso e in certa misura come Origene) che dimostrano, a una lettura attenta, tutti i limiti della loro concettualità. In Cudworth, dunque, o meglio nella traduzione latina della sua opera, Mosheim manifesta sino in fondo la potenzialità di un modello desunto dalla "lettura obliqua" di un testo e che tuttavia è ora riformulato con modalità non eterogenee rispetto ai fini primari. In altri termini Mosheim, dopo le esperienze maturate nella traduzione del *Contra Celsum*, dopo la "lettura rassicurante" del "terribile manoscritto di Boulainvilliers", si è realmente convinto che non già la critica, "obliqua" anch'essa si potrebbe dire, quanto piuttosto la conoscenza frontale e diretta di testi ritenuti temibili, rappresenti un mezzo sicuro (in ragione della modestia delle asserzioni in esse contenute) per demistificarne tutte le potenzialità contrastive a ciò che egli ancora ritiene essere il fondamento della teologia cristiana di matrice luterana, quella teologia che si inchina, secondo Mosheim, innanzi tutto al principio di raziocinio[16].

---

[14] *Ibid.*, 766 ss.
[15] *Ibid.*, 802 ss.
[16] *Ibid.*, XIV ss.; XXII ss.

Far conoscere Cudworth tuttavia ha per lui un duplice vantaggio: da un lato smentire la celebrità che, a torto a suo dire, l'opera va raggiungendo sul Continente e tra l'altro anche in Germania; dall'altro, riconducendola alle sue dimensioni reali, quella di un modesto "manuale spinoziano", riprendere la contestazione delle conclusioni ontologiche di Spinoza, ma poi separare da esse (cosa che egli fa paradossalmente persino utilizzando le consonanze tra Spinoza e quell'Hobbes tanto detestato dal Rettore di Cambridge) le potenzialità implicite dell'ermeneutica spinoziana. La forza di quest'ultima si manifesterà dunque proprio quando l'opera di Mosheim, o meglio una delle sue tante opere postume, diventerà l'oggetto essa stessa di una "lettura obliqua" di tipo spinoziano.

Per comprendere questo passaggio è necessario dar conto del fatto che, alla morte di Mosheim, la facoltà esclusiva di pubblicazione delle sue opere postume e quella di ripubblicare quelle già editate fu affidata al genero di costui, Windheim, attivo fino al 1766. A quattro anni dalla morte egli pubblicò una *Einleitung* nella quale proponeva un sunto, in verità molto conciso, cioè un corso che non era stato altrimenti editato e che poca fortuna ebbe, al di là dell'opera di Windheim e della successiva redazione di Winkler. Nel testo di Windheim sotto il profilo organizzativo concettuale, si deve notare l'importanza attribuita, come già nelle opere maggiori di Mosheim, alla nota testuale[17].

Nel 1783, al oltre vent'anni di distanza, si affacciava invece sulla scena della produzione e della diffusione delle opere di Mosheim la figura di Winkler, un personaggio a buon diritto assai poco noto che visse un'esistenza umbratile, incerta, resa precaria, per molti versi, dalla limitatezza delle risorse finanziarie da cui era ossessionato.

Centro della sua opera fu Dresda, allora fervida di attività culturali e dove, come diacono e poi come arcidiacono, si legò ai maggiori circoli intellettuali della città, pur sempre condizionato sotto il profilo economico. Esagerando egli ripeteva di vivere in una condizione di vera e propria indigenza e ciò lo rendeva ancora più disponibile verso tutte le attività remunerate, parallele alla sua funzione primaria, che gli erano offerte.

In questo ambito va considerata anche la sua attività per quell'Associazione Cristiana che a Dresda si preoccupava di proporre una sintesi,

[17] Cf. E. VON WINDHEIM, *op. cit.*, 24 ss.

teologicamente efficace, tra l'evoluzione del pensiero scientifico e l'inalterabilità della Scrittura. Operando a lungo per questa Società Winkler non solo ottenne una serie di incarichi per la stesura di opere di carattere divulgativo, nella scia di questa tematica principale, ma soprattutto si trovò costretto ad aggiornare costantemente il proprio repertorio culturale in ambito scientifico, affrontando tali complesse prospettive verso le quali aveva già una forte propensione, per poi divenire promotore, in sede omiletica, di questo tipo di particolare e attualissima questione. Il risultato fu sicuramente lusinghiero; le opere di Winkler circolarono ampliamente, altre gliene vennero infatti subito commissionate dalla Associazione e quanto alle sue orazioni dal pulpito egli vide ben presto la sua chiesa colma di fedeli, tanto che raramente vi si trovava posto a sedere.

Il personaggio tuttavia era profondamente limitato dalla sua marginalità, irritato ancora più dalla modestia delle sue risorse che egli appariva incapace di poter moltiplicare.

Il senso del suo rapporto con Mosheim può essere dunque facilmente riassunto in due concetti: per Winkler l'idea di presentare un sunto dell'opera di Mosheim (questa almeno la finalità ufficiale del suo testo nel 1783) lo poneva in primo luogo al riparo da qualsiasi minaccia di censura; non che la censura a Dresda non venisse ampiamente praticata dall'autorità civile e da quella ecclesiastica. Risulta tuttavia evidente come questa preoccupazione fosse particolarmente forte in Winkler che mai patì questo tipo di attacco, ma cui questo pericolo appariva particolarmente temibile ed odioso, ancora una volta per ragioni di carattere finanziario[18]. Se i suoi testi avessero conosciuto la censura dell'autorità ecclesiastica, egli avrebbe potuto perdere la diaconia, con le relative competenze economiche a essa legate e anche le importanti committenze che l'Associazione gli affidava.

Il nome di Mosheim, un intellettuale ammirato in tutta la Germania anche per il rigore della sua fede cristiana e per la sua difesa, tanto moderna e aggiornata, del pensiero luterano, diventava dunque uno scudo insuperabile. L'opera, non a caso, non fu originariamente neppure editata indicandone Winkler come autore, ma, presentandolo come semplice curatore di una sorta di florilegio, fu rubricata come opera di Mosheim.

---

[18] Qualche dettaglio biografico in *Allgemeine Litteratur Zeitung*, 24.0.1607.

Emerge con chiarezza che il testo di Winkler è di natura squisitamente spinoziana nella sua metafisica applicata anche all'ambito teologico, cioè egli che si fa portavoce di quella forma di pensiero di cui Mosheim aveva certo ammirato, pur non senza riserve, le strutture metodiche, ma di cui aveva costantemente condannato i contenuti.

Tale confutazione di Spinoza si era riproposta anche in seno all'ambigua e controversa traduzione latina dell'opera di Cudworth, un'opera dalla quale tuttavia usciva indiscutibile la critica dello storico tedesco verso questa "silloge spinoziana" e verso le conclusioni ontologiche del filosofo olandese. Del resto secondo Windheim, che già aveva affrontato in parte queste tematiche editando le opere postume del suocero, Spinoza in realtà avrebbe ripreso il pensiero di Cartesio per proporre un non meglio precisato modello filosofico ateo.

Riprendendo poi il pensiero di Mosheim, aveva anch'egli asserito che Boulainvilliers, il grande divulgatore di Spinoza, non aveva affatto chiarificato il pensiero dell'olandese ma, come asseriva il suocero, ne aveva fatto un uso semantico sostanzialmente opposto a quanto aveva asserito nella premessa.

Windheim rilevava in Boulainvilliers come la semplificazione delle proposizioni maggiori di Spinoza, stabilendo in forma esplicita l'idea secondo cui Dio e il mondo sono un tutto unico, portava a un approdo esplicito, non già verso un panteismo indefinito, bensì verso un vero e proprio ateismo di tipo meccanicistico[19]. Windheim in altri termini compiva un passo in più nella critica ai seguaci di Spinoza rispetto al suocero, avvicinandosi allo Schlegel che avrebbe poi affermato come Bounlanvillers aveva "migliorato", per così dire, Spinoza "nello stile", come si fosse rivelato con ciò autore intelligente, capace di rendere accettabile Spinoza, anche se di fatto poi aveva travisato gran parte delle asserzioni primarie del pensatore, di cui comunque "aveva dato le chiavi, egli scriveva, per un uso diretto".

Secondo Schlegel comunque ne erano poi discese opere ridicole perché, utilizzando Boulainvilliers, si postulava un falso confronto, cioè una falsa confutazione che altro non era se non uno "schermo ripugnante": la "difesa appariva copiata dalla confutazione", mentre "la lingua vernacolare", egli scriveva, "era utilizzata solo per raggiungere i molti" e piegarli all'errore.

---

[19] Cf. E. VON WINDHEIM, *op. cit.*, 38 ss.

E non era strano che lo stesso Schlegel si rifacesse proprio a Mosheim e alle critiche che egli aveva elevato all'opera del francese[20].

Winkler fa mostra di riprendere esattamente questa problematica, così come essa si stava evolvendo attraverso il dibattito sul testo di Mosheim, ma soprattutto, affidandosi all'opera di Windheim, più semplice e facile da seguire, può asserire così che in origine gli atei (non i panteisti si noti) erano divisi in vari gruppi ben distinti tra loro e che essi sarebbero poi scomparsi nel corso dei secoli perché oggetto di serrate ed efficaci confutazioni. In altri termini il loro modello metafisico non avrebbe retto l'urto non già del potere politico, quanto piuttosto di un'efficace analisi critica da parte dei teologi delle varie religioni. Ma poi (si noti questo passaggio) Spinoza avrebbe utilizzato Cartesio per dar vita ad un'efficiente, organico e ben difendibile sistema ateo che Boulainvilliers avrebbe divulgato.

Ora dunque si poteva meglio comprendere il testo di Spinoza e capire come, in una stessa categoria, panteisti e nuovi atei potessero ritrovarsi, diventando seguaci di una stessa modulazione organica alla base della quale c'era la convinzione che i due "mondi" fossero una stessa realtà. Quindi secondo Winkler il portato storico centrale, legato al pensiero e alla diffusione della metafisica di Spinoza, consiste innanzi tutto in un processo di unificazione degli atei che quasi corrisponde a una "rinascita storica di questa setta" e alla fusione tra questi ultimi e i panteisti. Ma soprattutto Spinoza avrebbe creato un sistema metafisico ateo capace, per la prima volta nella storia, di reggere alle critiche rigorose dei teologi. In origine, ribadisce dunque Winkler, l'ateismo sarebbe disceso in eguale misura da Aristotele e da Platone.

La nuova filosofia, quella vincente (cioè a dire il pensiero di Spinoza) ha prevalso su quello che egli chiama "il fuoco sottile degli antichi filosofi", ma anche Dio in Spinoza "è un corpo sottile" che il filosofo olandese, secondo Winkler, "è riuscito a far cessare".

Interessante tuttavia la particolare biografia di Spinoza che Winkler traccia, discostandosi profondamente dal pensiero di Mosheim che, ancora una volta, egli finge di riassumere: definisce infatti Spinoza "beato", senza che, da principio, il lettore possa comprendere il perché di questo aggettivo. Una vita tormentata quella che infatti viene descritta dal momento che Spinoza, secondo Winkler, deve fuggire i suoi correligionali ebrei, pur

---

[20] J.F. SCHLEGEL, *Vollständige Kirchengeschichte des Neuen Testaments*, Heilbronn 1778, 15, 260 ss.

essendo egli stesso il più grande rabbino del suo tempo. Viene infatti da loro cacciato, scomunicato sino a che poi tentano addirittura di ucciderlo senza riuscirvi. Ed egli allora si fa cristiano[21].

Questo schema ricorda molto la riformulazione, in termini laici, di una cristomimesi che si rafforza, poi, nell'ulteriore descrizione della vita del filosofo, un uomo che si sbarazza dei soldi, molti o pochi che ha ancora in suo possesso, e che rifiuta salari e onori nel nome della libertà. Egli aiuta poi lo stato civile attraverso i suoi pareri.

Egli dunque è un ateo o un santo?

L'interrogativo Winkler lo propone dal momento che, nella stessa sezione del testo, si dichiara favorevole a entrambe le due opposte definizioni, chiedendosi piuttosto se Spinoza non abbia avuto uno speciale rapporto con Dio. Ma l'insinuante difesa di Spinoza da parte di Winkler si allarga anche allo spazio tedesco così che egli asserisce che il grande Wolff fu costretto ad attaccare Spinoza solo per non apparire come un suo seguace, ciò di cui era già stato accusato. E ribadisce ancora tratti che rendono umanamente Spinoza simpatico: un uomo che aiuta i vicini, che parla e quasi predica loro circa la pazienza e la ricompensa che attende l'uomo. Se l'uomo Spinoza appare declinato in termini di umana, inevitabile empatia, le finalità teoretiche dell'opera di Winkler diventano poi più esplicite rispetto al testo di Mosheim e a quello di Windheim. In fondo solo venti pagine nell'opera di Winkler sono effettivamente trascritte da Windheim, mentre raramente e solo in dettagli marginali egli cita l'opera di Mosheim in nota a piè di pagina.

Egli cerca però di convincere il lettore che tutto quanto è scritto è opera di Mosheim, mentre il testo non è neppure ispirato al grande storico, anzi si pone su posizioni del tutto opposte a quelle di quest'ultimo.

Winkler riporta, senza problemi, concetti mutuatati dall'Olandese: in particolare egli offre una definizione spinoziana circa la distinzione tra natura naturante e natura naturata, salvo poi procedere a una sorta di reinterpretazione, tanto personale di queste nozioni, da farle apparire quasi deformate.

Egli scrive infatti che "il movimento generale si ripartisce tra una forza organica e una forza psicologica" e che pertanto "visti da fuori gli uomini devono essere considerati come una specie in transizione". In seno a essa "solo le parti, come in tutta la creazione, sono immortali ma il tutto, cioè

[21] G. WINKLER, *Geschichte der Feinde der christlichen Religion*, Dresden 1783, I, 183-190.

ad esempio l'uomo, no". E allora il concetto del *deus sive natura* di ascendenza anche spinoziana, viene totalmente riabilitato da Winkler, pur se ciò si invera essenzialmente attraverso un'ambigua rilettura di Wolff, inteso da Winkler come seguace di Spinoza costretto al silenzio per paura delle critiche[22].

Del resto la stessa scoperta di Spinoza da parte di Fuerbach discese dalla lettura di Winkler di cui il filosofo riprese e persino riprodusse integralmente molte delle note.

Il confronto tra il testo di Winkler e quello di Mosheim illustra una molteplicità di alterazioni introdotte dal primo rispetto non solo alla testualità ma soprattutto alle concezioni e alle finalità del secondo. Non potendo analizzare l'intera opera sarà allora necessario soffermarsi su alcuni punti di particolare rilevanza, proponendo naturalmente una traduzione che risulti attualizzata rispetto al tedesco settecentesco usata dai due autori.

In riferimento al rapporto tra il Cristo e il paganesimo, ad esempio, Mosheim sostiene che "essi (cioè i panteisti e gli atei) affermano che Gesù non sarebbe stato altro che un riformatore divino intenzionato ad abolire l'idolatria". Winkler finge di riportare questo passo scrivendo invece che "al contrario essi pretendono che Gesù non sarebbe stato altro che un riformatore divino la cui volontà era di perfezionare e (si noti) di purificare il servizio reso agli dei".

Il Cristo quindi non avrebbe avuto l'intenzione di abolire tutti gli altri culti, quelli che Mosheim definisce *Götzendienst*, cioè idolatria e che invece Winkler chiama *den Dienst der Göttar*, il servizio religioso.

In questa circostanza Winkler è molto meno *tranchant* in termini lessicali, ma, soprattutto, non parla di un'abolizione (il che è esplicito nel testo scritturale) ma piuttosto di perfezionamento, riforma e purificazione.

Si tratta di un dato estremamente semplice e puntuale: Cristo avrebbe voluto in effetti trasformare e perfezionare l'esistente, ma in nessun modo abolirlo, mentre i "cristiani cercheranno non di fare evolvere ma di far scomparire le antiche credenze", il che ci rinvia da un lato al problema della tolleranza, in questa fase proto Illuminista ma, dall'altro, ci riconduce anche alla nozione di Mosheim sul "necessario contrasto al principio di superstizione", quello che "non consente alla religione di essere secondo raziocinio" e che dunque la rende contraria al pensiero cristiano in generale e in specifico alla confessione luterana.

[22] *Ibid.*, I, 185.

E ancora, procedendo in un *excursus* storico, Mosheim affermava che la "conversione di Costantino mette fine alle contestazioni del Cristianesimo da parte dei pagani" ma che "nel VII secolo un nuovo nemico dei cristiani fa il suo ingresso in Arabia, Maometto". E continua: "quest'uomo non negava la verità e la divinità della religione cristiana ma pretendeva che la rivelazione del Cristo fosse una rivelazione modificabile come quella di Mosè, che Dio avesse voluto attraverso di lui offrire agli uomini una nuova rivelazione migliore e più semplice di quella cristiana"[23].

"Maometto non diede prova della natura divina della sua missione attraverso miracoli; al contrario si appoggiò esclusivamente alla sua eloquenza e pretese che le prove fornite dalla sua abile penna e dalla sua eloquenza fossero forti almeno quanto quelle offerte dai miracoli".

Ben diversa e ben più lunga la versione di Winkler: dopo aver scritto che dopo la "conversione di Costantino il Grande i pagani non avrebbero avuto più la libertà di contestare pubblicamente il Cristianesimo come avevano potuto fare fino ad allora e che nel VI secolo la fazione filosofica che aveva contestato il Cristianesimo cessò di esistere", continua: "Ma nel VII secolo un nuovo nemico dei cristiani fece il suo ingresso in Arabia, Maometto. Quest'uomo non negava la verità e la divinità della religione cristiana ma pretendeva (e qui l'analisi di Winkler si fa estremamente puntuale, dimostrando un'eccellente conoscenza del pensiero islamico) che i cristiani avessero corrotto la gran parte dell'insegnamento del Cristo, che i costumi e l'etica del Cristo avessero la caratteristica, così come l'aveva insegnata, di essere troppo complesse ed oscure per la debole natura umana e che per questo Dio avesse inviato lui per purificare la religione dalle sovrapposizioni umane e per predicare un'etica e una morale che fossero più in accordo con la natura e la forza umana, più semplici e più confortevoli per i semplici mortali"[24].

Il seguito del passo circa il rapporto tra Maometto ed i miracoli è poi effettivamente sovrapponibile a quello di Mosheim.

Ma il discorso iniziale di Winkler appare dunque molto differente da quello dello storico che pretende di riassumere. Ricordiamo che le tesi di Winkler ufficialmente dovrebbero dimostrare la divinità della religione cristiana e che proprio Mosheim asseriva che non c'era mai stato bisogno di

---

[23] Cf. E. VON WINDHEIM, *op. cit.*, cap. 4; 6; G. WINKLER, *op. cit.*, I, 74 ss.; 107 ss.

[24] *Ibid.*, I, 105-108.

un intervento umano per fare sussistere tale culto, il che gli appariva prova dell'origine divina della religione. Ora se in Mosheim i detrattori del Cristianesimo scompaiono come per miracolo al momento della conversione di Costantino, così non è affatto nel testo di Winkler.

Attraverso la forza i filosofi sono costretti a tacere e finiscono allora per scomparire. Qui non c'è né conversione attraverso argomenti inconfutabili che avrebbero finito per convincere quelli che possiamo definire *esprits fort*s né intervento divino ma, piuttosto, una mera oppressione di carattere politico-militare, ciò che del resto Winkler mette in rilievo quando parla dell'inquisizione, dei crimini contro gli ebrei, della mancanza di tolleranza da parte dei cristiani, ciò che al contrario (egli lo ha scritto in precedenza) era stato peculiare dei pagani.

Quella del Cristianesimo è dunque una storia di violenza e oppressione che rimette in gioco uno degli argomenti principali in favore della divinità della religione cristiana[25]. Winkler riutilizza questa strategia nel decostruire l'argomento di Anselmo di così antica tradizione.

La seconda variante del testo pone in luce due critiche ricorrenti contro il Cristianesimo: al posto della semplice constatazione secondo cui Maometto voleva trasformare la rivelazione di Gesù, Winkler ripropone l'accusa secondo cui i cristiani hanno corrotto gli insegnamenti di Gesù, una nozione "ritenuta probabile" da un "gran numero di fedi" come l'Islam appunto; in secondo luogo il Cristianesimo viene definito come troppo rigido e difficile a viversi e tuttavia Maometto perde molta della sua credibilità pretendendo di essere ritenuto messaggero divino, pur senza fare miracoli.

Winkler non ama l'Islam in particolare, ma attraverso esso egli può effettuare una critica di molti degli aspetti fondanti del Cristianesimo.

E veniamo dunque alla questione del conflitto intellettuale che si sviluppa ai tempi della Riforma. Al di là di un confronto puntuale, rileggendo bene la formulazione di Winkler, mentre si potrebbe pensare che egli accusi di "perfidia" gli aristotelici, si può constatare invece come la frase a essi relativa possa essere letta in maniera differente, almeno secondo tre profili.

La guerra teologica di cui si parla è tanto più temibile in quanto "fu condotta perfidamente donando l'occasione agli eruditi platonici di difendere l'onore della religione"; oppure: "si inventò la stampa in modo da

---

[25] *Ibid.*, 1; 180 ss.

permettere di far circolare gli scritti più facilmente di prima" e "questo donò l'occasione ad eruditi che erano platonici di difendere l'onore della religione". "Questa guerra, secondo un'ulteriore versione, era tanto più temibile dal momento che il mondo era nella sua quasi totalità aristotelico, ciò che diede l'opportunità ad eruditi platonici di difendere l'onore della religione".

Nel primo caso l'idea della Riforma e del suo impatto sulla teologia viene descritto come una guerra filosofica in cui, per un cristiano, i platonici rappresentano, tutto sommato, il male minore.

Si ricordi ciò che Winkler scriveva nel capitolo III: "taluni (filosofi pagani) rispettavano il Cristo e criticavano solo i cristiani, cioè i suoi seguaci, ai quali rimproveravano di aver corrotto e pervertito la religione del loro signore e maestro (si noti la sovrapponibilità del concetto con la critica islamica) di cui Porfirio ed i neoplatonici parlavano da tempo con venerazione". "Altri ancora come gli stoici, gli aristotelici, Celso e Giuliano attaccavano non solo gli insegnamenti cristiani, ma anche la persona del Cristo e pensavano di provare che era un mago, uno stregone, un tentatore".

Nella seconda forma di lettura è la stampa che dà un'occasione ai platonici per "difendere l'onore della religione" e dunque dar vita ad una guerra metafisica al posto di un semplice scontro tra eruditi.

Nella terza ipotesi si può avere l'impressione che il Cristianesimo sia sopravvissuto solo per l'intervento dei filosofi platonici. Lettura interessante, questa, se ci si ricorda della tesi con cui Mosheim sottolineava come il Cristianesimo non avesse mai avuto bisogno di soccorso umano, considerando ciò prova della divinità di questa religione a differenza delle altre.

Determinanti le modifiche che nel testo vengono apportate in riferimento a Cartesio e ai così detti "nuovi atei". Winkler abolisce la parola "volontà", il che sembra un'operazione banale, in seno alla seguente frase di Mosheim: "si può dire in verità che Cartesio non avrebbe immaginato, e contro la sua volontà, di essere divenuto il capo di tutti gli atei e gli increduli moderni". Ciò lascia facilmente pensare che Cartesio sia divenuto la figura di punta dell'ateismo e dell'incredulità, cosa che egli appunto non avrebbe mai immaginato né voluto. Winkler tuttavia non dice che questo sarebbe dispiaciuto a Cartesio o che ciò avvenne contro la sua volontà: in realtà egli non ne dice nulla, ma il nulla forse è equivalente ad una prova di intenzionalità.

Questa è una notevole variante dal momento che Winkler riabilita in seguito molti pensatori libertini: non c'è nessuna ragione per modificare il

passaggio in oggetto, salvo la possibile duplicità che questa variante offre al pensiero di Winkler[26].

E veniamo, nell'XI capitolo, al confronto tra la questione dei panteisti e Spinoza.

Scrive Mosheim: "le basi della filosofia di Cartesio furono immediatamente riprese dall'ebreo Benedetto Spinoza per costruire un sistema ateo. Questo ebreo ha trovato un gran numero di seguaci, ancor oggi ne resta una gran quantità, tanto in Inghilterra come in Olanda, che aderisce al sistema del filosofo ebreo. Il conte francese Boulainvilliers ha messo questo sistema in un ordine più efficace, rappresentato in un modo più chiaro. Attraverso i suoi scritti si può comprendere più facilmente l'insieme dei principi di Spinoza che non leggendo direttamente gli scritti dell'ebreo. I suoi eredi si chiamano panteisti dal momento che credono che Dio e il mondo formino una sola entità. Ma ai nostri giorni il moto panteista si applica più largamente anche agli atei che spiegano il mondo in forma meccanicistica e che vogliono provare a spiegare tutti i cambiamenti nel mondo attraverso le leggi del movimento". Winkler comincia a modificare il testo sin dalle prime righe: "gli atei erano al loro inizio divisi in differenti gruppi e sette. La maggior parte tra loro non si sono conservati contro le prove che si sono potute avanzare contro di essi e dunque poco a poco sono scomparsi. Tuttavia dopo che Spinoza fece un così cattivo uso", si noti, "della filosofia di Cartesio per fondare un sistema ateo si trovarono numerosi seguaci in Inghilterra e in Olanda. Il conte francese Boulainvilliers", e da qui il testo continua pedissequamente imitando quello di Mosheim, salvo poi affermare che "i discendenti di Spinoza si dividono di nuovo in varie Scuole e si chiamano panteisti dal momento che credono che Dio e il mondo siano un'entità sola"[27].

Mosheim sottolineava come la definizione di panteisti sia sostanzialmente equipollente a quella di materialisti, sebbene per lui questi ultimi non siano direttamente provenienti dalla filosofia di Spinoza, mentre Winkler sottolinea che, dopo Spinoza, i suoi seguaci sono divisi in gruppi e sottogruppi differenti e che tuttavia concordano comunque sull'esistenza di una base comune.

Spinoza rappresenta per Winkler la forza unificatrice della tesi che diventa un movimento, capace di raggruppare sia i panteisti sia i materialisti

[26] *Ibid.*, I, 133 ss.; 45 ss.
[27] Cf. E. VON WINDHEIM, *op. cit.*, cap. 11-12; G. WINKLER, *op. cit.*, I, 178 ss.

dal momento che Winkler abolisce l'osservazione di Mosheim secondo cui, "a partire dai nostri giorni", la parola panteista si applica più largamente anche agli atei "che spiegano il mondo in forma meccanica e che vogliono provare a spiegare tutti i cambiamenti del mondo attraverso le leggi del movimento".

In effetti se per Cartesio "l'ontologia è una scienza inutile", lo studio "delle proposizione valevoli per ogni cosa è invece fondamentale in Wolff". Non si tratta di un semplice smembramento di predicati dell'essere ma di una prova dimostrativa dell'esistenza di oggetti o cose interamente determinati, della realtà della materia stessa, aggregato e composto di sostanze semplici che portano in se stessi il principio del loro cambiamento.

L'universo poiché la cosmologia segue l'ontologia, essendo l'insieme degli esseri finiti in rapporto gli uni con gli altri, ma anche risultato dei corpi estesi, a loro volta composti di elementi semplici provvisti tuttavia di grandezza e mobilità, resta una dimensione del tutto percettiva.

Gli elementi semplici in Wolff scrive Winkler possono essere distinti in base alle forze e alle qualità che non li rendono simili a nessun altro.

"L'anima, allora, è una forza particolare capace di rappresentare l'universo minuto attraverso i due grandi opposti: il piacere che procura la conoscenza di una perfezione e il dolore che causa quello di un'imperfezione. Nei due casi è senza importanza che questa conoscenza sia giusta o sbagliata, falsa o esatta". Questa idea di perfezione ed imperfezione conduce ad uno stadio percettivo superiore alla definizione stessa del bene e del male.

L'esistenza di Dio, per Wolff, contrariamente al pensiero spinozista, è separata dall'universo e "si riassume in questa ragion d'essere fondamentale che altro non è se non una cosa completamente diversa". Dio, per dirlo differentemente, è il solo essere "che è perché deve essere", il "possibile essendo allora il principio di cui Dio è la conseguenza"[28].

Si percepisce così l'allontanamento "geometrico", si potrebbe dire, di Wolff da Spinoza. Quando Winkler va a sottolineare che anche "il grande Wolff non aveva denigrato Spinoza, salvo che per evitare di essere considerato ateo", egli riprende l'accusa di criptospinozismo formulata a torto contro Wolff dai suo nemici. Ma contrariamente ad essi, Winkler utilizza questa accusa fatta a Wolff per difendere Spinoza e non per usarla contro Wolff o a difesa, quanto meno, di quest'ultimo.

[28] *Ibid*., I, 185 ss.

Del resto Winkler può farlo legittimamente dal momento che la critica di Spinoza da parte di Wolff è in effetti totalmente diversa da quelle che egli definisce le "accuse familiari tradizionalmente lanciate contro Spinoza, quelle in cui non gli si rimproverava di negare i miracoli e le profezie, di sovvertire la Bibbia, di ridurre a nulla i principali misteri cristiani".

Wolff aveva incitato i suoi discepoli a "chinarsi seriamente sui testi di Spinoza per esaminarne le proposizioni fondamentali"; Winkler, che conosce tutta la portata dello spinozismo e che confonde volentieri Dio e natura, risponde così riprendendo il celebre *Deus sive natura* e riabilitando Spinoza attraverso il pensiero di Wolff.

Si possono constatare così come le tendenze concettuali materialiste di Winkler si accordino, del resto senza difficoltà, con la *methodus* di Spinoza dal momento che quest'ultimo non lascia di fatto posto né allo spirito né al soprannaturale, almeno nella sua versione radicale. In questo senso Winkler utilizza l'armamentario argomentativo kantiano contro la celebre "prova ontologica", fondamentale invece per il razionalismo di Wolff[29].

In Kant il problema della nozione di contingenza vede un non senso nella distinzione del concetto della necessità ipotetica che in questo autore fa dedurre una causa data solo secondo sia una legge di causalità sia quella della necessità.

L'opposizione essenziale tra Kant e Winkler nell'idea di necessità si fonda allora sul concetto di "caso" che per Winkler è il motore della realtà, mentre per Kant il caso è respinto, grazie alle analogie tra esperienza e casualità. Kant contesta la "prova ontologica", dimostrando, sin dal '63, come il problema maggiore di essa, all'interno dell'argomentazione wolffiana, sia rappresentato dall'esistenza considerata come un arricchimento dell'essenza o come completamento del possibile. La perfezione o l'essere perfetto ha dunque in sé l'essenza più ricca e dunque "deve esistere". Il contenuto del concetto non cambia e l'esistenza non può mai essere provata in maniera analitica in un concetto pensato semplicemente come possibile.

Quindi Kant rovescia l'assunto wolffiano salendo dal possibile come conseguenza e non discendendo dal possibile come principio ineludibile dell'esistenza di Dio per conseguenza.

---

[29] *Ibid.*, I, 104 ss.

Per comprendere la modificazione profonda del razionalismo che forma la base della filosofia di Winkler, in rapporto al pensiero iniziale di Wolff, bisogna soffermarsi su un altro testo di Kant in cui il filosofo dimostra che il Metafisico "quando disserta sulle realtà spirituali deve fondamentalmente avere uno dei due approcci, sia che ne possieda un'esperienza diretta che deve essere per questo fatto considerata come fantasmatica, sia che si limiti ad invocare dei predicati negativi, non dimostrando altro che una sola cosa: il possibile spirituale". È su questo fatto che Winkler, in un primo tempo, sottolinea come il pericolo epistemologico sia rappresentato dalle forme fantasmatiche.

L'educazione filosofica, che impone la limitazione al ragionamento attraverso predicati negativi, non può essere considerata che come una fase di transizione, la quale fa sì non già che Winkler raggiunga Kant, ma piuttosto un materialismo moderato basato sullo spinozismo lasciando da parte l'idea fisico-teologica di un Dio creatore *ex nihilo*.

Winkler impronta alla fisica-teologia del suo maestro, Johan Heinrich Winkler, la lingua e il metodo: così questa teologia particolare lo spinge a cercare Dio nella contemplazione della natura. Essa può così essere la forma per pensare che Winkler vorrebbe dissimulare le sue idee scientifiche dietro ad un discorso religioso[30].

Quasi tutta la contemplazione della natura diventa allora un'opportunità di lodare Dio e si può qui citare, ad esempio, lo stesso Winkler nella sua prefazione al testo del 1765.

L'esperienza di Winkler all'interno dell'Associazione cristiana, la necessità di fusione tra la natura esplorata dalla scienza e la religione, si rivelano così determinanti nel dimostrare come egli cerchi di comprendere il funzionamento fisico del mondo e voglia andare al fondo delle cose per trasmettere questo sapere, in modo semplice e comprensibile, anche alle generazioni successive.

Winkler provò a distruggere i fondamenti della "prova fisico-teologica" in un celebre corso del 1806: egli non ha essenzialmente necessità connesse al movimento generale che si lega al collegamento della materia e a una aggiunta del caso al principio materialista del movimento; non c'è "ordine altro che attraverso il disordine" ed "ogni movimento individuale

---

[30] I. KANT, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, ed. Ditzen 1986; G. WINKLER, *Natur und Religion*, Waldenburg 1776, 180 ss.

lineare riporta in seno ad un grande ciclo autosufficiente". Non c'è bisogno di cercare la causa prima, se dovesse mai esistere: "essa non è accessibile, secondo Winkler, attraverso il ragionamento scientifico". Egli esclude del resto categoricamente che si sia in grado di farlo altrimenti: la metodologia della ricerca di Dio, nella forma dei fisico-teologica, non è in realtà altro che un'opportunità "per mostrare la sua assenza, punto per punto, senza dirlo direttamente e minimizzando i rischi".

È vero che il contesto di fragilità socio-economica nella quale Winkler si trova per tutta la vita non favorisce la parresia. L'apparenza fisico-teologica è in questo senso "confortevole" dal momento che offre un buon compromesso tra i due grandi imperativi della vita intellettuale di Winkler: esprimersi il più liberamente possibile in termini scientifici e gestire le sensibilità di coloro dai quali dipende finanziariamente[31].

Ma se la fisico-teologia tenta di trovare Dio nella contemplazione della natura, allora ciò è sufficiente per lui per avere la facoltà di interessarsi liberamente ad essa, facendo chiaramente di questa la "sua" ricerca di Dio.

Alle origini Winkler è fondamentalmente influenzato da Wolff ma anche dalla filosofia inglese e dal "Dio geometra" di Newton che, nella metafisica britannica, ha la stessa funzione teologica che in Winkler determina il colmamento di una grande forma di lacuna della conoscenza.

Winkler, influenzato da Buffon e soprattutto da D'Holbach, si ritrova così ad accedere a un altro più chiaro esempio di materialismo, usando la grande ombra di Mosheim come scudo e protezione da ogni prevedibile censura.

Sintetizzando dunque la seriazione di queste analisi del pensiero spinoziano in Germania si può osservare che, ad appena trent'anni dalla scomparsa di Mosheim, il nome dello storico tedesco veniva paradossalmente utilizzato per legittimare il meno esplicito e uno dei più radicali tra i tentativi di riabilitazione di Spinoza in terra germanica.

[31] ID., *Natur cit.*, 40 ss.; ID., *Säze zur matematischen Erdunke, physichen Geographie …*, Dresden 1806.

Istorie națională și istorie bisericească, întrepătrunderi: anul 1918

Sorin-Valer RUSSU

Fără îndoială, istoria națională și cea bisericească reprezintă două componente fundamentale ale istoriei generale ale oricărei națiuni. De regulă, istoricii tratează cele două subiecte în funcție de interesul vizat sau de propria specializare. Acest tip de abordare este firesc în contextul unei cercetări secvențiale, însă posibil deficitar în viziunea și interpretarea de ansamblu.

Cercetarea istorică inițiată în cadrul acestui studiu este relevantă în sensul celor afirmate anterior. Actul unirii de la 1918, spețа studiului, este în mod cert tratat de istorici ca un eveniment politic central al istoriei națiunii române și al României ca stat de sine stătător. Biserica, atât cea Română Unită cu Roma, cât și cea Ortodoxă Română, au dat acestui eveniment și o conotație bisericească, afirmând și asumând fiecare dintre ele, propria contribuție la Unirea din 1918. Prin contribuția directă și activă a unor ierarhi ai celor două Biserici surori din Transilvania, Unirea de la 1918 este certificată ca un prim pas al *unității religioase prin diversitate* a națiunii române întregite.

Din păcate, deși dezideratul unirii politice era comun, cele două Biserici au urmărit în mod consecvent propriile interese: prima, Biserica Ortodoxă, nu a renunțat la ideea unității poporului român în sânul unei singure Biserici românești, evident ortodoxă, a doua, Biserica Unită, nu a încetat să-și afirme rolul incontestabil în păstrarea și afirmarea identității

românilor transilvăneni prin *puntea spirituală* creată cu leagănul latinității poporului nostru, Roma.

Chiar dacă parcursul celor două instituții bisericești românești din Transilvania a fost deseori marcat de animozități de ordin teologic, ideea unei națiuni române unite, cuprinsă în hotarele unui singur stat românesc, a dominat ca linie principală a luptei naționale. Ulterior Unirii de la 1918, fiecare Biserică românească și-a reluat acțiunile, vizând propriile interese politice, istorice, culturale și materiale.

Considerăm că anii premergători Unirii de la 1918 au reprezentat un *model standard* al luptei naționale, replicabil și în alte zone geo-politice confruntate cu situații similare. Factori decizionali, politici și religioși, de orientări diferite, uneori radicale, se unesc într-un efort comun pentru atingerea unui obiectiv major, mai presus de orice interese partinice. Îndeplinirea obiectivului propus, reprezintă *vârful de sarcină* al unui asemenea model, fiind urmat imediat de repoziționarea actorilor politici și religioși, în forma inițială demersului.

Unirea de la 1918 a demonstrat, din nou, caracterul solidar al poporului român; unirea teritorială și politică a fost eclipsată de unirea *în cuget și simțiri*, factorul spiritual și patriotismul real constituind pârghiile eficiente, necesare și obligatorii, într-un astfel de act.

Implicarea Bisericii Române Unite în actul Unirii. Detalii

Biserica, ca instituție de ordin divin, indiferent de confesiune, este reprezentată de episcop. Chiar dacă ordinea ierarhică consemnează funcțiile de arhiepiscop, mitropolit, arhiepiscop major și patriarh, autoritatea ecleziastică este conferită prin prisma episcopatului. Această precizare este necesară pentru a identifica rolul real al Bisericii în Unirea de la 1918, prin accentuarea rolului jucat de episcopi în cadrul Unirii. Ca principiu, implicarea episcopului într-un demers, indiferent de natura lui, atrage în mod implicit și Biserica pe care o reprezintă.

Chiar dacă acest studiu tratează doar implicarea Bisericii Române Unite cu Roma în actul Unirii de la 1918, trebuie amintit și rolul activ jucat de Biserica Ortodoxă, prin episcopii săi, Miron Cristea[1] și Ioan I. Papp[2].

Unirea de la 1 decembrie 1918 nu a fost un act spontan, ci a reprezentat momentul de vârf al unui proces îndelungat, influențat de factori conjuncturali. Din acest punct de vedere, nici implicarea Bisericii Române Unite nu a fost un act spontan, individual sau izolat, ci a reprezentat parcursul firesc al unui demers permanent. De-a lungul timpului, acțiunile sale au poziționat-o ca principal apărător al drepturilor tuturor românilor transilvăneni, indiferent de apartenența lor politică și religioasă, păstrând și afirmând constant valorilor identitare românești.

Odată cu formarea Consiliului Național Român din Blaj, implicarea Bisericii Române Unite în pregătirea actului Unirii a devenit tot mai vizibilă, în special datorită ziarului *Unirea*, transformat în organ de presă al consiliului. Deși cea mai mare parte a arhivelor Mitropoliei Blajului au fost distruse de regimul comunist, o serie de documente relevante pentru subiect s-au păstrat sub forma unor comunicate sau articole publicate în acest ziar.

Primul articol, intitulat *Redacțional*[3], conține informații tehnice prețioase, care prefigurează poziția deschisă a Bisericii Unite față de dezideratul unirii:

---

[1] Miron Cristea, pe numele de mirean Elie Cristea, este numit episcop al Caransebeșului în 3 mai 1910. Din 18 decembrie 1919 ocupă scaunul vacant de mitropolit, devenind mitropolit-primat al României întregite. La 1 noiembrie 1925 devine primul patriarh al Bisericii Ortodoxe Române. Se remarcă prin desele acțiuni în sprijinul unității naționale, culminând cu momentul prezenței sale la citirea actului Unirii, la Marea adunare națională de la Alba-Iulia din 1 decembrie 1918, alături de episcopul unit Iuliu Hossu. Implicarea sa politică îl plasează în perioada 10 februarie 1938-6 martie 1939 în postura de prim-ministru. Cunoscut pentru poziția sa antisemită, a pus în aplicare Decretul nr.169 privind revizuirea cetățeniei, prin care peste 200.000 de evrei și-au pierdut cetățenia română. A fost ales membru de onoare al Academiei Române pentru activitatea sa publicistică: Monografia *Alexandru Roman*, *Miron Romanul,* lucrarea *Iconografia și întocmirile din internul bisericei răsăritene*. Vezi IOAN RUSU ABRUDEANU, *Înalt Prea Sfinția Sa Patriarhul României, Dr.Miron Cristea. Omul și faptele*, București, 1929; ROMULUS CÂNDEA, „Patriarhul Miron Cristea”, în *Candela*, An XXXVI, nr.3-7 (1925), 73-95.

[2] Ioan I. Papp, episcop de Arad între anii 1903-1925, se remarcă, datorită activității sale din perioada premergătoare Marii Uniri de la 1918. Este semnatarul adeziunii celor cinci episcopi, la Consiliul Național Român, cu sediul la Arad. Date biografice vezi în *Tribuna Poporului*, An VII, nr.5, 1/14 feb. 1903, 1-2; PAVEL VESA, *Episcopii Aradului.1700-2006*, Editura Galaxia Gutenberg, Arad 2007,193-196; GHEORGHE LIȚIU, „Episcopul Ioan Ignație Papp al Aradului (1903-1925)”, în rev. *Mitropolia Banatului*, An XIX, nr.1-3 (1969), 87-88.

[3] *Despre* redacția ziarului *Unirea*, vezi articolul „Redacțional”, în *Unirea*, An XXVIII, nr. de propagandă 1, 12 nov. 1918, 2.

- „toate condeiele de seamă s-au unit pentru a redacta ziarul după cerințele marilor zile de prefaceri, prin care trecem": trebuie precizat aici, că în mare parte, colectivul redacțional era format din preoți uniți, profesori la Facultatea de Teologie sau la liceele deținute de Biserică și de personalități cu profundă implicare în viața Bisericii. Conform canoanelor Bisericii, ierarhii Bisericii Unite supervizau orice activitate extra-bisericească, deci implicit și implicarea membrilor noii redacții în pregătirea Unirii.
- „tipografia încă va aduce orice jertfă, ca ziarul să poată apărea zilnic, fie și numai în două pagini": și în acest caz, era nevoie de acordul Bisericii, știut fiind faptul că tipografia Seminarului teologic aparținea tot Mitropoliei Unite.
- „preoțimea și intelectualii noștri de la sate sunt rugați să comande deodată mai mulți numeri, pentru a-i distribui poporului dela sate": în mod cert, Biserica și-a dat acordul, cel puțin tacit, ca preoții uniți să se implice la acest nivel în pregătirea Unirii.

Asistăm la un prim pas, vizibil timid, în poziționarea explicită a Bisericii Unite în pregătirea actului unirii, datorat în primul rând relației dintre Biserică și Coroană. Putem observa pe parcursul cercetării, o evoluție ascendentă a implicării Bisericii, conformă cu evoluția evenimentelor pre-mergătoare Unirii.

O primă relatare *din teren* este publicată în articolul *Diciosânmărtinul*[4] *în haină de sărbătoare*[5] semnată de profesorul Borza, articol relevant pentru implicarea Bisericii, prin prisma participării preoților ca invitați de onoare, adunarea[6] fiind prezidată de protopopul unit Laurențiu Pascu. Următoarele numere ale ziarului *Unirea*, vor consemna tot mai des, în cadrul rubricii *Organizarea satelor* astfel de adunări, prezidate de preoții și protopopii uniți, majoritatea devenind și prezidenți ai Consiliilor naționale comunale și ai Gărzilor naționale din localitate.

Astfel, aflăm din raportul[7] canonicului unit Izidor Marcu, publicat în numărul de propagandă 3[8], că: „au cercetat comuna Magina unde deja s-a

[4] Diciosânmărtin, vechea denumire până în data de 3 mai 1941 a orașului Târnăveni din județul Mureș.

[5] ALEXANDRU BORZA, „Diciosânmartinul în haine de sărbătoare", în *Unirea*, An XXVIII, nr. de propagandă 2, 14 nov. 1918, 2.

[6] Articolul face referire la adunarea populară prilejuită de organizarea Consiliului Național Român din localitate.

[7] Canonicul Izidor Marcu și locotenentul Emil Negruțiu au fost însărcinați de Consiliul Național Român din Blaj să ajute la organizarea consiliilor și a gărzilor naționale în zona Aiudului, la final întocmind un raport al situației existente în teren.

[8] „Organizarea satelor", în *Unirea*, An XXVIII, nr.de propagandă 3, 15 nov. 1918, 2.

constituit sfatul și garda națională prin preotul Candin Suciu", „în Cacova au organizat sfat și gardă, luând jurământ de supunere. Prezidentul sfatului e preotul Traian Rațiu", „în Poiana Aiudului sfatul național s-a constituit sub prezidiul teologului absolvent Gavril Filimon", „în Ponor, sfatul și garda organizate prin preotul Vasile Bocșa funcționează regulat", „au organizat sfatul național și garda în comuna împrăștiată pe 40 km, Râmeți. Prezidentul e preotul Petru Buta".

Vom menționa aici și două incidente relatate de același raport: primul, se referă la acțiunea criminală a unui român care a incendiat 15 gospodării, din motive personale; a fost prins și judecat de popor, fiind condamnat la moarte și executat prin împușcare de gardiști, al doilea, vandalizarea casei comunale de către un grup de cinci români care au incendiat documentele și au furat uși, ferestre, mobilier, diverse obiecte; au fost prinși și condamnați de popor la returnarea bunurilor furate și achitarea pagubelor din averea personală. Aceste acțiuni nu au fost singulare, fiind consemnate alături de atrocitățile jandarmilor maghiari săvârșite împotriva românilor cărora, din păcate, în anumite cazuri, li s-au alăturat și localnicii maghiari.

Un nou pas important în implicarea Bisericii Unite este consemnat în articolul „Consiliul Național Român din comitatul Alba-inferioară"[9]. Este publicată lista Biroului C.N.R.[10] din comitatul Alba-inferioară și cea a Comitetului executiv.

Se impune aici o scurtă analiză: din cei 62 de membri ai consiliului, peste 90% erau preoți, protopopi sau canonici greco-catolici. Mai mult, președintele consiliului a fost ales Vasile Suciu, viitor episcop și mitropolit, trei vicepreședinți dintre care, Alexandru Nicolescu avea să devină arhiepiscop și mitropolit, trei notari, dintre care, Alexandru Rusu viitor episcop și mitropolit. În mod cert, aptitudinile organizatorice și capacitatea lor intelectuală dovedite în perioada pre și post-unire au constituit argumente solide în deciziile ulterioare privind sfințirea lor întru episcopat.

Trei evenimente importante sunt relatate în numărul de propagandă 5 din data de 17 noiembrie 1918. Fără a avea titluri propriu-zise, primul articol consemnează Adunarea națională din Lugoj, sub prezidiul episcopului Valeriu Traian Frențiu, în vederea constituirii C.N.R. Lugoj. Al doilea

[9] „Consiliul Național Român din comitatul Alba-inferioară", în *Unirea*, An XXVIII, nr. de propagandă 4, 16 nov. 1918, 2.

[10] Prescurtarea Consiliului Național Român.

articol publică decretul-circulară al episcopului de Caransebeș, Elie Miron Cristea, privind introducerea în cadrul Sfintei Liturghii a unor noi formule de ectenii, după cum urmează: la Ectenia mare se introducea textul „Pentru înalta noastră stăpânire națională și pentru marele sfat al națiunii române – Domnului să ne rugăm”, la ectenia după citirea Sfintei Evanghelii se introducea textul „Încă ne rugăm pentru înalta noastră stăpânire națională și pentru marele sfat al națiunii române, pentru mântuirea și iertarea păcatelor lor, și pentru ca Domnul Dumnezeu mai ales să le deie sper și să le ajute întru toate lucrurile lor spre binele țării”, la ieșirea cu Sfintele Daruri, după pomenirea episcopului, se introducea textul „Pe preaînalta noastră stăpânire națională și pe marele sfat al națiunii române – Domnul Dumnezeu să le pomenească întru împărăția Sa”.

Referitor la aceste modificări introduse în rânduiala Sfintei Liturghii, trebuie menționat că decizia episcopului Cristea nu avea temei bisericesc legal, fiind nevoie de aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române pentru un astfel de demers. Este posibil ca succesiunea rapidă a evenimentelor și imposibilitatea întrunirii Sinodului în timp real să fie un argument în favoarea Bisericii Ortodoxe de a-și încălca propriile-i canoane bisericești. Este însă de asemenea posibil ca episcopul Cristea, dintr-un exces de zel, să antepronunțe decizia Sinodului, gest interpretabil ca servilism tipic bizantin.

Al treilea articol informează cititorii ziarului *Unirea* despre depunerea solemnă, duminică, după serviciul divin din Catedrala Blajului, a jurământului tuturor membrilor Consiliului Național Român din Blaj, a tuturor reuniunilor și Corporațiilor din localitate. Practic, Biserica Unită coordona activitățile și acționa ca for tutelar al Consiliului. Ca o continuare firească a articolului informativ menționat anterior, ziarul *Unirea* publică în numărul său de propagandă 6, ceremonialul depunerii jurământului, cu titlul *Jurământul Blăjenilor*[11].

Două aspecte ne rețin atenția. Primul, introducerea formulelor noi de ectenii, conform circularei episcopului Cristea din Caransebeș. Textul eceniilor este identic, tipicul rostirii acestora este identic, diferită și suplimentară fiind introducerea ecteniei „pe Eroii noștri de pretutindeni, pentru al căror sânge ne-am învrednicit să ajungem măreția acestor zile,

[11] „Jurământul Blăjenilor”, în *Unirea*, An XXVIII, nr. de propagandă 6, 19 nov. 1918, 1.

Domnul Dumnezeu să-i pomenească întru împărăția Sa". Remarcăm și intercalarea primei strofe a imnului *Deșteaptă-te, Române!* intonată de corul catedralei după ectenia ieșirii Darurilor. Se impune din nou o scurtă analiză pentru a nu fi acuzat de subiectivism. Ambele Biserici, Ortodoxă și Unită, au decis fiecare în parte introducerea unor ectenii ce vizau în principal înlocuirea pomenirii vechii administrații, prin reprezentanții Coroanei, cu noua administrație reprezentată de Consiliul Național Român.

Diferența majoră dintre acțiunile celor două Biserici cu privire la modificările aduse rânduielii Sfintei Liturghii, constă în caracterul definitiv sau provizoriu al acestora, canoanele bisericești dispunând diferit, în funcție de situație. Astfel, conform canoanelor, circulara are caracter permanent și se aplică pe întreg teritoriul episcopiei în care a fost emisă dacă textul nu prevede în mod expres altceva. Fiind un document cu caracter de lege, episcopul Cristea avea nevoie de aprobarea Sinodului înainte de publicare. Pentru Biserica Unită, modificarea rânduielii era posibilă fără aprobarea Sinodului, fiind vorba de caracter provizoriu, ocazional, fără obligativitatea aplicării acesteia în teritoriu.

Al doilea aspect privește textul jurământului în sine, o adevărată pledoarie pentru ideea de unitate națională, de angajament personal al fiecărui român, text păstrat azi și datorită publicării acestuia în ziarul *Unirea*.

Redăm textul:

> „Eu jor atotputernicului Dumnezeu, cumcă întru toate voi fi cu credință și supunere către Consiliul Național Român din Ungaria și Transilvania, care este supremul for al națiunei române din Ungaria și Transilvania. Conștiu de datorințele ce ne impun vremurile istorice de azi, jor că în toate manifestările vieții mele voi fi fiu credincios națiunei unitare române și nu voi ridica mâna mea asupra fraților mei, locuiască pe orice fel de teritoriu politic".

Un nou raport[12] referitor la situația organizării consiliilor și gărzilor naționale în regiunea Munților Apuseni este semnat de Alexandru Nicolescu și publicat în numărul de propagandă 10[13] sub titlul *Din Munții Apuseni. Drumul de organizare al părintelui canonic Dr. Alexandru Nicolescu*. Pentru

---

12 Organizarea consiliilor și a gărzilor naționale în zona Munților Apuseni a revenit canonicului Alexandru Nicolescu, vicepreședinte al Consiliului Național Român din Blaj, care, a întocmit un raport al activității sale, ce reflecta situația existentă din teren.

13 Raportul este publicat în articolul „Din Munții Apuseni", în *Unirea*, An XXVIII, nr. de propagandă 10, 24 nov. 1918, 1.

evitarea oricărei confuzii, menționez că articolul este semnat de Alexandru Lupeanu-Melin. În toate localitățile vizate, preoții s-au implicat[14] decisiv și au avut un rol activ în procesul organizatoric, identificându-se ca elemente indispensabile în pregătirea Unirii. Practic, putem afirma că toate consiliile naționale din mediul rural au avut în componență, fie ca prezident, fie ca simplu membru, cel puțin un preot unit. De exemplu: la Chișfalău-preotul I.Totoianu, la Zlatna-protopopul Iacob Domșa, la Abrud-preotul Piso și protopopul Popovici, la Bucium Poieni-preotul Tomuș, la Câmpeni-preotul Iosif Arieșan, la Bistra-preotul Marcu.

La rubrica *Informațiuni* [15] este publicat un anunț aparent banal: „Teologii seminarului greco-catolic din Blaj sunt recercați ca în timpul cel mai scurt să se prezinte la Seminar". Anunțul este semnat de vicarul mitropolitan Vasile Suciu. Inițial, nu am acordat acestui anunț nicio importanță, dar data anunțului, 24 noiembrie, duminica, m-a determinat să revin asupra sa. Se nășteau câteva întrebări al căror răspuns puteau scoate la lumină un fapt remarcabil, implicarea directă a seminariștilor în pregătirea Unirii.

Așadar:

- de ce se aflau acasă seminariștii?
- de ce au fost rechemați într-o zi de duminică și mai ales, de ce prin intermediul ziarului?
- de ce s-a folosit un anunț aparent banal și nu s-a publicat o circulară internă a Seminarului?
- de ce anunțul este semnat de vicarul Mitropoliei, Vasile Suciu, și nu de rectorul Seminarului?

Vom demonstra prin intermediul răspunsurilor la aceste întrebări că întreaga activitate a Bisericii Unite în slujba unității naționale a fost coordonată și susținută la cel mai înalt nivel ierarhic.

Niciodată în istoria Seminarului Teologic din Blaj, data de 24 noiembrie nu apare în perioada vacanțelor studențești. Putem presupune că este vorba de o învoire generală, practică des uzitată cu ocazia unor festivități sau evenimente interne ale Bisericii. În acest caz însă, rectorul nu avea puterea decizională asupra programului studenților, singurul for abilitat în acest sens fiind episcopia, respectiv episcopul sau persoana delegată de acesta.

---

[14] Aceeași implicare masivă a preoților am întâlnit-o și în pregătirea și desfășurarea Revoluției de la 1848. Vezi IOACHIM LAZĂR, „Tragedia clerului și distrugerile suferite de bisericile românești în timpul revoluției din Transilvania de la 1848-1849", în *Sargeția*, An XXXII, 2004.

[15] „Informațiuni", în *Unirea*, An XXVIII, nr. de propagandă 10, 24 nov. 1918, 2.

Observăm că anunțul este semnat de vicarul mitropolitan Vasile Suciu, ceea ce conferă anunțului valoarea executivă a unei circulare interne a Bisericii. O circulară a rectorului Seminarului, publicată de obicei pe prima pagină, ar fi atras atenția cititorilor, în schimb, un banal anunț informativ trecea mai ușor cu vederea. Publicarea anunțului în ziua de duminică nu este întâmplătoare; poporul frecventa slujba duminicală, iar după aceasta, preotul lectura pentru credincioși articolele semnificative ale ziarului *Unirea*. Cu siguranță, anunțul a fost cuprins în această lectură duminicală, studenții teologi fiind informați de acest aspect.

Cutuma Bisericii ne îndreptățește să facem următoarele afirmații ce întregesc tabloul evenimentului în sine:

- în mod cert, vicarul s-a deplasat la sediul Seminarului pentru a dispune învoirea generală a studenților, cu scopul bine stabilit de a ajuta preoții parohi la organizarea Consiliilor naționale comunale, existând probabil consemnul rechemării studenților prin intermediul ziarului *Unirea*;
- motivul rechemării studenților poate fi asociat cu alegerea studenților delegați la Marea Adunare Națională de la Alba-Iulia, dar și cu implicarea acestora în diferite acțiuni locale ale Consiliului Național Român din Blaj. Legat de acest aspect, menționez afirmația părintelui rector[16] Nicolae Lupea care ar fi văzut sau deținut o poză a grupului de studenți teologi participanți la Adunarea de la 1 decembrie 1918.

Adeziunea episcopilor români la Consiliul Național Român este publicată chiar sub acest titlu[17] în numărul 13 de propagandă al *Unirii*, sub forma unei declarații comune semnate de episcopii ortodocși Ioan I. Papp al Aradului, Elie Miron Cristea al Caransebeșului și episcopii greco-catolici Demetriu Radu de Oradea, Valeriu Traian Frențiu de Lugoj și Iuliu Hossu de Gherla. Adeziunea este semnată cu ocazia sărbătorii Sfinților Arhangheli Mihail și Gavril, în data de 21 noiembrie 1918[18]. Alături de acest document, este publicată și circulara[19] episcopului Valeriu Traian Frențiu din data de 23

[16] Părintele Nicolae Lupea a fost rectorul Institutului Teologic Greco-Catolic din Blaj între anii 1990-1992.

[17] „Adeziunea episcopilor români la Consiliul Național Român – Marelui Sfat al națiunii române din Ungaria și Transilvania în Arad”, în *Unirea*, An XXVIII, nr. de propagandă 13, 28 nov. 1918, 1.

[18] Deși calendarul gregorian a fost introdus în practică prin decretul Papei Grigorie al XIII-lea, la 24 februarie 1582, Bisericile ortodoxe răsăritene au continuat folosirea calendarului iulian. În România, calendarul Gregorian este introdus în anul 1919, dar Biserica Ortodoxă continuă folosirea calendarului iulian. Abia în anul 1923, Biserica Ortodoxă Română, acceptă modificarea calendarului iulian, prin eliminarea a 13 zile calendaristice. Așa se explică de ce Sfinții Arhangheli Mihail și Gavril au fost sărbătoriți în anul 1918 la data de 21 noiembrie, față de data de 8 noiembrie cum se sărbătorește azi. Mai menționăm ca în data de 21 noiembrie a zilelor noastre, Bisericile orientale sărbătoresc Intrarea Maicii Domnului în Templu (Biserică).

[19] „Circulara”, în *Unirea*, An XXVIII, nr.de propagandă 13, 28 nov. 1918, 1-2.

noiembrie 1918, care fixează prin cele șapte puncte[20] conduita și atitudinea preoților și a credincioșilor în zilele Marii Adunări de la Alba-Iulia.

Un discurs asemănător, prin mesajul mobilizator transmis preoților și credincioșilor din episcopia Gherlei, este și cel al episcopului Iuliu Hossu, cu ocazia pastoralei[21] din ziua Sfântului Dumitru.

Doar două articole ne rețin atenția din numărul *Unirii* apărut în 1 decembrie 1918[22]. Primul, *Cercular către veneratul cler al Arhidiecezei gr.-cat. Române de Alba-Iulia și Făgăraș*[23], redă conținutul parțial al Circularei vicarului capitular Vasile Suciu, în fapt o analiză a noii stări create prin Unire, a rolului ce-i revine Bisericii Unite și credincioșilor săi în cadrul României întregite. Al doilea articol, intitulat *Delegații blăjeni la adunarea națională*[24], se regăsește în cadrul rubricii *Informațiuni* și conține lista tuturor delegaților blăjeni la Marea Adunare de la Alba Iulia.

După actul Unirii de la 1 decembrie 1918, ziarul *Unirea*, numerele de propagandă 19-20[25], prezintă un amplu raport al desfășurării evenimentelor de la Alba-Iulia. Raportul este redactat de Ioan Coltor și publicat sub titlul *Adunarea de la Alba-Iulia*[26]. Reținem, din acest articol, sosirea delegației Bisericii Unite „Sâmbătă cu trenul de la Teiuș au sosit P.S. lor episcopii dr. Dimitrie Radu, dr. Iuliu Hossu, vicarul capitular dr. Vasile Suciu și membri ai capitulelor blăjene, orădane și gherlene. Cu același tren au sosit Blăjenii cu corul lor mixt și cu mulțimea de intelectuali din Blaj și orașele din jur" și alegerea episcopului unit Dimitrie Radu, alături de episcopul ortodox Ioan I. Papp și Gheorghe Pop de Băsești, în funcția de președinți ai Adunării Naționale.

Cu totul surprinzător, raportul nu relatează momentul citirii proclamației de Unire de către episcopul Iuliu Hossu. Acesta este de altfel și ultimul număr al *Unirii,* cu relatări exprese ale participării Bisericii, prin reprezentanții săi cei mai de seamă, la efortul comun al pregătirii și desfășurării Marii Uniri de la 1918.

---

[20] Vezi IOAN GEORGESCU, *Momente din viața Bisericii Unite în ultimii zece ani (1918-1928),* în „*Transilvania, Banatul, Crișana și Maramureșul, 1918-1928*, vol. II, Editura Grafika, Oradea 1942, 783-821.

[21] Vezi MARCEL ȘTIRBAN, „Drumul spre Marea Unirea a trecut prin fața altarelor și a Catedralelor", în *Tribuna*, nr. 48, 1990, 1-2.

[22] *Unirea*, An XXVIII, nr.de propagandă 15-16, 1 dec. 1918.

[23] VASILE SUCIU, „Cercular către veneratul cler al Arhidiecezei gr.-cat. Române de Alba-Iulia și Făgăraș", în *Unirea*, An XXVIII, nr.de propagandă 15-16, 1 dec. 1918, 2.

[24] „Delegații blăjeni la adunarea națională", în *Unirea*, An XXVIII, nr. de propagandă 15-16, 1 dec. 1918, 4.

[25] Numerele de propagandă 19 si 20 apar editate în formatul unui singur număr, în data de 7 decembrie 1918.

[26] IOAN COLTOR, „Adunarea dela Alba-Iulia", în *Unirea*, An XXVIII, nr. de propagandă 19-20, 7 dec. 1918,1-4.

Il "principio di pastoralità" come principio interno del *corpus* conciliare. Elementi di riflessione sulle opzioni teologiche e ecclesiologiche del Concilio

Angelo BERTULETTI

Negli ultimi anni l'ermeneutica del Concilio ha conosciuto una particolare accelerazione. Per quanto riguarda la recezione ufficiale, si deve registrare l'intervento di Benedetto XVI, il quale, dopo avere riaffermato la perenne attualità dei Documenti conciliari[1], nell'allocuzione alla Curia del 22 dicembre 2005 per celebrare i quarant'anni dalla chiusura del Concilio, sottolineava la necessità di un'interpretazione in continuità con la tradizione precedente della Chiesa, opponendo a un'ermeneutica della rottura o discontinuità un'ermeneutica della continuità nella riforma. Con questo intervento Benedetto XVI ribadiva un'esigenza che era già emersa nel Sinodo straordinario del 1985, convocato da Giovanni Paolo II "per celebrare il Concilio, verificarlo e promuoverlo": "la necessità – per usare le espressioni di Pottmeyer – di integrare ciò che, nella teologia preconciliare, è obbligatorio, alla nuova acquisizione di una ecclesiologia di *communio* e di un'antropologia cristiana che esige un impegno in favore della dignità umana"[2].

---

[1] Cf. BENEDETTO XVI, *Messaggio al termine della concelebrazione eucaristica con i cardinali elettori*, 20 aprile 2005.

[2] H. J. POTTMEYER, "Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d'herméneutique du concile", in G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA (dir.), *La Réception de Vatican II*, Cerf, Paris 1985, 5s.

Nel frattempo il completamento della ricostruzione della storia del Concilio ha reso possibile il progetto di una interpretazione *sistematica*, condotta cioè procedendo dall'ipotesi di un principio "interno" del *corpus* conciliare. In ciò consiste il contributo dell'opera che Theobald ha recentemente dedicato alla recezione del Vaticano II[3], la quale sposta la questione dal piano puramente esegetico-storiografico a quello sistematico. Non solo: "che cosa ha detto il Concilio?", ma: "qual è il significato teologico-ecclesiale dell'evento conciliare?". La prima parte della mia relazione sarà dedicata alla presentazione della proposta di Theobald. Poiché essa è esplicitamente orientata alla rivendicazione della *novità* del concilio, del "cambiamento di paradigma" da esso operato (modernizzazione o secolarizzazione del cattolicesimo)[4], ci permetterà, nella ripresa critica, di interrogarci circa il "nodo" teologico soggiacente al "conflitto delle interpretazioni". La tesi che cercherò di illustrare è che l'istanza della continuità "dottrinale" fatta valere dal Magistero recente esprime un problema obiettivo e che essa può e deve essere recepita, in coerenza con la "svolta" del concilio, precisamente perché questa si situa a un livello più fondamentale del dottrinale. Il problema riguarda la determinazione del significato di questo livello.

1. Una proposta di lettura sistematica del Concilio e della sua recezione

1.1. Il principio "interno" del corpus conciliare nella storia della sua redazione e della sua recezione

Di fronte alla complessità del *corpus* conciliare si deve sottolineare la grande semplicità del principio che lo abita. La sua formulazione iniziale e in un certo senso insuperata è quella del discorso di apertura del Concilio di Giovanni XXIII, il quale introduce la terminologia della "pastoralità". A giudizio di Theobald, in questo discorso Giovanni XXIII inaugura una "trasformazione del dogmatismo", che dà un nuovo quadro alla dottrina cristiana. Egli fa una lettura "sapienziale" (non apocalittica) della storia umana (in rottura con la *Dei Filius*), che confida nella capacità di apprendimento degli umani e situa più modestamente la funzione della Chiesa nella

[3] Cf. C. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. I: Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009.

[4] Cf. ID., "Réinterroger les options théologiques et ecclésiologiques du concile", in A. MELLONI – C. THEOBALD (dir.), *Vatican II. Un avenir oublié*, Bayard, Paris 2005, 158

storia di cui rispetta l'autonomia. In questa prospettiva conservare nella sua integralità la dottrina non può confondersi con un immobilismo rivolto al passato o con uno sviluppo dottrinale nel modo della ripetizione. La tradizione dottrinale della Chiesa ha bisogno non di essere ripetuta ma reinterpretata, poiché essa costituisce un *modo*, in situazioni culturali differenti, di proporre il deposito della fede. Il rapporto tra dottrina e storia, che era al centro della crisi modernista, deve essere ripensato e ridefinito.

Il processo interno di recezione del programma di Giovanni XXIII, che si sviluppa lungo le quattro sessioni del Concilio, apre tutta una gamma di possibilità al livello della programmazione del dibattito, indipendentemente dall'adesione al principio. Il conflitto maggiore si presenta subito nella prima sessione, dopo il dibattito sulla liturgia, a riguardo dell'interpretazione della fede (cf. *De Fontibus*). E poiché per il momento esso appare insuperabile, ciò rafforza la posizione di coloro che pensano di aggirarlo, spostando il dibattito conciliare verso i portatori della tradizione (i *tradentes*). L'orientamento ecclesiologico prende il primo piano già alla fine della prima sessione. La Chiesa diventa l'argomento principale del Concilio. "Con il progetto Suenens (confermato dal card. Montini, futuro Paolo VI) la programmazione dei lavori conciliari e il percorso di recezione del principio di pastoralità si separano. […] L'unità del *corpus* conciliare si situa nella *coscienza ecclesiale*, tesa tra l'interno (*Lumen Gentium*) e l'esterno della Chiesa (*Gaudium et Spes*), o piuttosto nella *Parola di Dio* (*Dei Verbum*), ricevuta dalla Chiesa nel mondo di questo tempo grazie ad un rapporto nuovo – qualificato come "pastorale" – alle Scritture e alla tradizione?"[5].

Ma le questioni di principio, provvisoriamente accantonate, ritornano progressivamente alla fine del 1963 e sono affrontate soprattutto nelle due ultime sessioni (1964. 1965). I due luoghi nevralgici in cui, nel dibattito conciliare dominato dalle questioni ecclesiologiche, ritornano le questioni fondamentali sono la determinazione dello statuto del dottrinale e quella del rapporto fra la dottrina e la storia (la posizione culturale dei destinatari del Vangelo). Per il primo aspetto è significativo e centrale il dibattito sulla nozione di *riforma*: teso tra una prospettiva di rinnovamento spirituale (*LG*) e quella più dottrinale ed ermeneutica, ereditata da Giovanni XXIII, la quale si trova nella versione definitiva di *Unitatis Redintegratio* (6). Il secondo punto

[5] *Ibid.*, 164.

occupa i dibattiti sulla costituzione *Gaudium et Spes*, in cui i diversi problemi (rapporto tra creazione e redenzione, questione dell'ateismo) rischiano di occultare la difficoltà più fondamentale della storicità di tutti gli enunciati della fede. Mentre la *Lumen Gentium* affronta la questione del pluralismo dal punto di vista della cattolicità della Chiesa (*LG* 13), in *Gaudium et Spes* 44 la rapidità delle trasformazioni culturali e la varietà delle culture è riconosciuta come un vero luogo teologico. Il testo introduce la "verità rivelata" in un processo di interpretazione che porta *simultaneamente* su questa e sui molteplici linguaggi del nostro tempo. Nella stessa linea *Ad Gentes*, citando *Lumen Gentium* 13, rilegge il n. 17 sulla missione in una prospettiva che si può qualificare come ermeneutica: essa parla di "nuovo esame della rivelazione stessa". È questa l'ultima parola del Concilio sul problema ermeneutico.

In tutti i testi la reinterpretazione del Vangelo è trattata nei termini di "adattamento". Ciò mantiene una certa esteriorità fra la verità e il contesto storico. Rimane la concezione che sembra presupporre una dottrina acquisita, di cui basta esplicitare l'implicazione antropologica. Il Concilio non giunge a una concezione netta e precisa del problema ermeneutico, che ingloba e articola l'interpretazione del contesto e quella del Vangelo. La ricostruzione della redazione conciliare di Theobald conferma il doppio binario, il quale non giunge a congiungersi (l'unità del *corpus* si trova nella coscienza ecclesiale o nella Parola di Dio?). *Dei Verbum*, che, secondo la dichiarazione del proponente, sarebbe idealmente la prima delle Costituzioni del Concilio, è di fatto preceduta dalla *Lumen Gentium*. Che cosa sarebbe stato il Concilio se i problemi affrontati nella *Dei Verbum* fossero stati risolti prima?

Prima di occuparci della *Dei Verbum* un breve cenno alla storia della recezione del Concilio. Questa avrà un orientamento ecclesiologico. Il consenso teologico della maggioranza dei Padri si situa nella linea di una visione dogmatico-storica, a eguale distanza dal neo-tomismo e da una concezione dogmatico-giuridica del cristianesimo cattolico. Per chi rimane legato a una visione unificata della cultura cattolica e delle sue espressioni negli ultimi testi pontifici del XIX e XX secolo, è forte la tentazione di trasformare la lettera conciliare in un sistema coerente e concepire la recezione secondo le procedure classiche di una ecclesiologia fortemente gerarchizzata e centralizzata. L'esigenza della sintesi si fa sentire vent'anni dopo, nel Sinodo straordinario del 1985, il quale erige l'"ecclesiologia di comunione" a concetto centrale e fondamentale dei documenti del Concilio

e formula il voto che sia redatto un Catechismo o Compendio di tutta la dottrina cattolica (voto realizzato nel 1992). Già nel 1983 Giovanni Paolo II aveva promulgato il Nuovo Codice di Diritto Canonico.

Nel frattempo l'accelerazione del processo di modernizzazione, seguita al Concilio, pone alla Chiesa numerosi problemi di società e di discernimento etico (oltre che del rapporto con il mondo giudaico). Dopo la caduta della cortina di ferro si forma una nuova coscienza, chiamata "postmoderna", caratterizzata da un pluralismo radicale delle culture e un profondo scetticismo per rapporto ad ogni verità ultima. Contemporaneamente si produce una crisi della Chiesa europea e con essa il venir meno dello zoccolo culturale che sottende non solo l'opera dei tre ultimi concili, ma più largamente la costruzione di tutta la cristianità occidentale sorta dal Medioevo, sotto la pressione della mondializzazione della Chiesa e degli effetti interni della modernità occidentale. Di fronte a questa minaccia una parte della gerarchia cerca di rispondere mediante un rafforzamento della sua regolazione dottrinale. Solo attorno al Giubileo del 2000 appare la questione del principio interno del corpo conciliare considerato nella sua totalità come una bussola sicura per orientare la Chiesa nel cammino del secolo che inizia (cf. *Novo millennio ineunte*); già prima nella lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* (1994), Giovanni Paolo II parla del "tono nuovo sconosciuto fino allora"[6].

1.2. Il soggetto di interpretazione della fede nella Dei Verbum

Il testo conciliare che riflette sulle implicazioni teologico-fondamentali del principio di pastoralità è la *Dei Verbum*: testo a cui il Concilio è approdato solo nell'ultima sessione, affrontando la questione che l'aveva bloccato agli inizi, il rapporto della Chiesa al Vangelo. La lettura di Theobald si concentra sul II Capitolo, dedicato alla trasmissione della rivelazione. Il Cap. I, il quale presenta la rivelazione in una prospettiva economico-salvifica e sostituisce allo schema "istruzione" quello dialogico-comunicazionale, pone le premesse per il guadagno di una concezione *teologica* della Tradizione, la quale distingue chiaramente tra la trasmissione della rivelazione come processo ecclesiale storicamente reperibile, di recezione e di interpretazione, e

[6] *Ibid*., 169 s.

l'*attualità* dell'ascolto del Vangelo o Parola di Dio. *Dei Verbum* 8 trasferisce il concetto dialogico-comunicativo della Rivelazione alla Tradizione. La *Parola di Dio* è il soggetto primordiale e permanente della Tradizione.

Per quanto riguarda la figura storica della Tradizione, il cap. II si libera da una concezione puramente intellettualistica e dottrinale e introduce tutta la diversità dei livelli della vita ecclesiale in una estensione quasi-sacramentale della figura storica della Tradizione (dottrina, vita, culto, contemplazione, studio, intelligenza esperienziale delle realtà spirituali; cf. n. 8). Il problema riguarda lo statuto *teologale* della Tradizione così compresa. *Dei Verbum* 7 distingue la tradizione come *traditum* o *tradendum* e coloro che la trasmettono, i *tradentes*; e articola i due versanti introducendo la teologia paolina della *paradosis*, la quale lega in uno stesso processo *l'atto di trasmettere* il Vangelo e l'*atto di riceverlo*. "Ciò [la volontà di Dio che quanto egli aveva rivelato fosse trasmesso a tutte le generazioni] venne fedelmente eseguito, *tanto* dagli apostoli, i quali nella predicazione orale, con gli esempi e le istituzioni trasmisero sia ciò che avevano ricevuto dalla bocca del Cristo vivendo con lui e vedendolo agire, sia ciò che avevano imparato dai suggerimenti dello Spirito Santo, *quanto* da quegli apostoli e da uomini della loro cerchia [*viri apostolici*], i quali, per ispirazione dello Spirito Santo, misero per scritto il messaggio della salvezza" (*DV* 7). Questo atto di *recezione* e di *apprendimento* sarà quello di tutta la Chiesa nella sua identità teologale. In questo processo a duplice versante (il Vangelo e quelli che l'annunciano) si radica il compito di interpretare in modo autentico la Parola di Dio (il Magistero) così come tutte le altre figure evocate nel capitolo (i *viri apostolici* e i Padri che ne attestano la presenza vivente).

L'ultima distinzione è quella tra "la tradizione che viene dagli apostoli" e il suo "progresso" (*proficit*) nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito Santo. Tutte le difficoltà si concentrano su questo punto aspramente discusso, il rapporto fra Scrittura e Tradizione, in cui il Concilio cerca una soluzione che eviti sia di distinguere *materialmente* le due fonti, sia di ridurre la tradizione postapostolica a una funzione puramente interpretativa delle Scritture. Il problema soggiacente è quello del rapporto fra la Rivelazione come evento cherigmatico o pastorale – l'annuncio del Vangelo – e l'esplicitazione dottrinale della fede cristiana secondo una diversità di verità contenute nel deposito. È qui che si manifesta la tensione fra due linguaggi: quello biblico-patristico e quello del magistero recente. Il cap. II della *Dei*

Verbum cerca di superare la prospettiva dell'estensione materiale dei contenuti della Scrittura e della Tradizione. E tuttavia essa non si libera da una concezione cumulativa di Tradizione: questa rientra nella formula introdotta in extremis secondo cui "la Chiesa non attinge dalla sola Scrittura le sue certezze su tutte le cose rivelate" (*DV* 9).

Ora è qui che si colloca la proposta di lettura di Theobald nel suo profilo teologico-fondamentale. Il mutamento culturale (che abbiamo sinteticamente richiamato) impone una *ripresa* del "principio" di pastoralità che ne invera l'ispirazione originaria. Essa consiste in una radicalizzazione dello schema dialogico-comunicazionale. È impossibile isolare la tradizione apostolica come una referenza oggettiva che non si tratterebbe che di "conservare". L'*origine* non consiste che in un atto di recezione-interpretazione. Si deve superare la distinzione tra un'epoca costitutiva della rivelazione, chiusa con la morte dell'ultimo apostolo, e il resto della storia della Chiesa. Essa non permette di rendere ragione della complessità storica del Cristianesimo nascente e della presenza *escatologica* dell'origine in ogni atto di recezione vera[7]. Si deve far valere l'inseparabilità di ricevere e trasmettere del concetto paolino di *paradosis*. Il contesto storico-culturale del recettore ha una funzione determinante (già nella Chiesa apostolica). L'interpretazione del contesto e quella del Vangelo sono un solo atto ermeneutico[8]. Ogni situazione culturale rilancia da capo il processo di recezione-interpretazione. Certo è impossibile "tornare al di qua di ciò che è stato formulato nel dogma": ma questa regola è di poco aiuto quando la differenza culturale impone delle vere rotture di tradizione[9]. Oggi il problema è come rendere credibile l'*eph'apax* della misteriosa auto-rivelazione di Dio nella storia.

Ma che cosa garantisce la qualità *teologale* della tradizione? Quale è il criterio della sua compatibilità cristologica? Si deve risalire al di qua della stessa *paradosis* apostolica fino al Gesù stesso, "la cui identità, che si manifesta nelle sue parole e nei suoi atti, contiene implicitamente già l'evoluzione dogmatica posteriore"[10]. Il fondamento della posizione pastorale della

---

[7] Cf. ID., «"La transmission de la révélation divine". À propos de la réception du chapitre II de "Dei Verbum"», in P. BORDEYNE – L. VILLEMIN (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXIe siècle*, Cerf, Paris, 2006, 121.

[8] Cf. ID., *Réinterroger les options théologiques et ecclésiologiques du concile*, cit., 182.

[9] Cf. ID, «"La transmission de la révélation divine". À propos de la réception du chapitre II de "Dei Verbum"», cit., 122.

[10] COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, 1989.

Chiesa è l'identità di Gesù di Nazaret. La recente analisi narrativa mostra che è impossibile separare il testo biblico dal processo di trasmissione, recezione e apprendimento, il cui nucleo è la relazione tra Gesù e i suoi[11]. Il limite del cap. I della *Dei Verbum* è il suo cristocentrismo. Nella *Dei Verbum* è assente la tradizione sinottica. Al contrario, nella già citata lettera *Novo millennio ineunte* (2001), il papa dedica un lungo svolgimento all'itinerario del Nazareno secondo i Vangeli.

2. Ripresa critica

2.1. Assorbimento della forma ecclesiale della Traditio: la fede testimoniale e l'accesso alla verità cristologica

Mi sono soffermato più analiticamente sull'interpretazione della *Dei Verbum*, poiché su essa si appoggiano le riflessioni che intendo proporre. Parto dall'aspetto più manifesto della sua lettura: la messa fra parentesi della qualità *autorizzata* della Traditio. Theobald risolve i *tradentes* nella Traditio. Nella qualità autorizzata della Traditio risiede l'aspetto più fondamentale della Chiesa. Il carattere formale del concetto di "autorizzazione" non deve trarre in inganno, poiché è evidente la sua referenza: e cioè che la Chiesa è la testimone qualificata del Vangelo, *poiché* a ciò essa è stata "mandata" dal Risorto. L'"essere inviato" è l'aspetto più formale del concetto biblico di testimonianza. Questa non è definita innanzitutto dalla relazione a terzi (i destinatari), ma dal fatto che il testimone è un "inviato". La testimonianza procede dall'Altro: procede da un'iniziativa assoluta, quanto alla sua origine e al suo contenuto[12]. "Il testimone non testimonia su dei fatti isolati e contingenti, ma sul senso radicale, globale, dell'esperienza umana: è Dio stesso che si attesta nella testimonianza"[13]. L'autoimplicazione del testimone ne è una componente, poiché essa è richiesta (e garantita) da Colui che lo invia (Dio o il Cristo).

[11] Cf. C. THEOBALD, «"La transmission de la révélation divine". À propos de la réception du chapitre II de "Dei Verbum"», cit.,124.

[12] Cf. P. RICOEUR, "L'herméneutique du témoignage" (1972), in ID., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994, 118.

[13] *Ibid.*, 118s.

Ora (è questo l'aspetto decisivo del concetto neotestamentario di testimonianza) il soggetto autorizzato della testimonianza è la Chiesa (cf. *LG* 9). La forma testimoniale della fede è identica alla sua forma ecclesiale. Essa esprime la dimensione più profonda della Chiesa, poiché la riguarda nella sua essenza teologale, e cioè l'impossibilità che si dia la fede cristologica la quale non sia per ciò stesso fede ecclesiale. La fede cristologica non porta sulla verità oggettiva di Gesù considerata a monte della sua appropriazione, ma sull'unità fra Cristo e la Chiesa, la quale è l'opera propria dello Spirito. Tra la fede cristologica e la fede testimoniale non c'è un rapporto di causa ed effetto, ma una coappartenenza nella stessa essenza. La fede testimoniale è la fede che termina alla verità di Gesù come l'effettività di Dio. Non si può accedere al riconoscimento di Gesù come l'effettività di Dio senza riconoscere che il nostro consenso è Cristo stesso che lo opera mediante il suo Spirito e *perciò* esso ha lo stesso realismo del Cristo. In ciò consiste la forma ecclesiale della fede. Essa ha un fondamento pneumatologico *poiché* ha un'identità cristologica. Essa non può prodursi se non nel compimento della vita di Gesù, come rivelazione *diretta* di Dio, la quale è tale poiché porta su Gesù, sull'unità della sua manifestazione pasquale e della sua storia.

La forma testimoniale della fede fonda la qualità teologale della *paradosis*, poiché essa costituisce l'*origine* che garantisce l'immanenza nel processo del principio della sua verità. A essa si applica ciò che Ricoeur dice della testimonianza: "C'è, nella testimonianza, un'immediatezza dell'assoluto senza di cui non ci sarebbe nulla da interpretare. Questa immediatezza opera come un'origine, come *initium*, al di qua del quale non si può risalire. A partire da essa, l'interpretazione sarà l'interminabile mediazione di questa immediatezza. Ma, senza di essa, l'interpretazione non sarà mai che interpretazione di interpretazioni. […] La testimonianza è l'*ananke stenai* dell'interpretazione. Un'ermeneutica senza testimonianza è condannata alla regressione infinita, in un prospettivismo senza inizio né fine"[14]. In questa qualità della testimonianza si fonda l'identità di ricevere e di trasmettere di cui parla Paolo e che Theobald interpreta in modo attualistico come evento che si produce ogni volta in discontinuità con ciò che lo precede, poiché rimane esterno al processo. Non c'è trasmissione senza recezione e non c'è recezione senza interpretazione, non perché la Parola di Dio è *verticale* al processo, ma perché l'evento kerigmatico non si dà se non conferendo il proprio realismo cristologico all'atto della trasmissione.

[14] *Ibid.*, 130.

Secondo Theobald il limite del cap. I della *Dei Verbum* sarebbe il suo cristocentrismo: esso non avrebbe registrato la prospettiva più relazionale del n. 7. In realtà il cap. I propone una concezione rigorosamente cristologica di rivelazione e lo fa adottando un approccio storico-salvifico, che, seguendo il paradigma del racconto biblico, va dalla creazione al suo compimento in Cristo, il Cristo pasquale "che con l'invio dello Spirito di verità compie e completa [*complendo perficit*] la rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina" (*DV* 4). D'altra parte l'articolazione del discorso sulla rivelazione con quello sulla tradizione non è priva di problemi. Intanto il n. 5 sulla *fede* e il n. 6 sulle *verità rivelate* rimangono giustapposti (quest'ultimo riprende l'insegnamento e la lettera del Vaticano I). Inoltre il passaggio alla tradizione viene motivato in base a un principio generale ("la disposizione divina che quanto è stato rivelato sia trasmesso a tutte le generazioni") piuttosto che esplicitato come una dimensione interna al compimento cristologico della rivelazione. In modo analogo nella *Lumen Gentium* il passaggio dal primo capitolo, in cui la Chiesa è presentata come una dimensione del Mistero di Dio, che è il Cristo totale, Cristo e la Chiesa, al secondo, che tratta della Chiesa come "popolo di Dio" è motivato in base alla "disposizione divina che la salvezza sia comunicata non solo individualmente ma tramite un popolo" (*LG* 9).

Questa indeterminatezza favorirà il ritorno dell'immagine tradizionale (scolastica) della "fondazione della Chiesa", che *LG* corregge in modo sostanziale inserendo la costituzione gerarchica della Chiesa (cap. III) all'interno del popolo di Dio (cap. II), ma senza fornire un modello alternativo che supera l'immagine di una consegna di poteri a un'istituzione che succede al Cristo. In queste "indecisioni ermeneutiche" si basa la lettura di Theobald, secondo cui si dovrebbe superare la distinzione fra i due discorsi, della rivelazione e della tradizione, in favore di un concetto di tradizione comprensivo dello stesso concetto di rivelazione[15].

2.2. Due modelli di fondazione antropologica della fede: la fede cristologica nell'orizzonte dell'antropologia; l'antropologia come componente interna della verità cristologica

All'origine della lettura di Theobald sta un'opzione teologico-fondamentale, più precisamente una teoria della fede compatibile con il contesto post-moderno che ha decretato la fine di un sapere teoretico circa la

[15] Cf. C. THEOBALD, «"La transmission de la révélation divine". À propos de la réception du chapitre II de "Dei Verbum"», cit., 124.

verità del tutto. Il luogo antropologico della fede consiste nello scarto insuperabile fra l'atto della coscienza e l'assoluto che la abita e le sue rappresentazioni, indispensabili e non di meno sempre inadeguate (mutevoli e plurali secondo la diversità delle tradizioni e delle culture). La fede ha la figura paradossale di un gesto assoluto, poiché risponde alla presenza nella coscienza di un eccesso che supera ogni riserva negativa, e tuttavia senza garanzia ultima. È questo lo statuto di ciò che Theobald chiama la *fede antropologica*, nel cui orizzonte si iscrive la fede cristiana, la fede cioè che assume l'esperienza di Gesù (la fede di Gesù) come accompagnamento alla fede. Questa esplicita tutte le potenzialità della fede antropologica, ma non ne modifica la struttura. La fede cristiana termina nel riconoscimento di Gesù come *la* rivelazione di Dio (il Risorto, il Santo di Dio). Questo esito, che ha il carattere di un accadimento di grazia, qualifica il realismo della fede ma senza sopprimere lo scarto fra l'atto della fede e la sua indisponibile evidenza. La dimensione *teologica* di Gesù (quella su cui porta la fede cristologica) non ha altra attestazione che la forma di fede che essa propizia. La saturazione fra la duplice dimensione della rivelazione di Gesù, antropologica e teologica, non può essere che *escatologica*.

Theobald risolve la problematica della rivelazione in quella della fede. L'approccio antropologico è il criterio della stessa verità cristologica. Del duplice movimento che l'intelligenza della fede comporta, dall'antropologia alla cristologia e dalla cristologia all'antropologia, egli opera un livellamento sull'unico movimento che va dall'antropologia alla teologia passando per la cristologia (o meglio dall'esperienza di Gesù di Nazaret). La proposta di Theobald è nella sua essenza *apologetica*, anche se orientata in direzione contraria all'apologetica neoscolastica. Essa sviluppa le condizioni di credibilità della fede cristiana nel contesto pluralistico e agnostico della postmodernità. A mio giudizio si deve esperire un'altra possibilità. Poiché per ipotesi i due processi sono correlativi ma irriducibili, invece di partire dall'antropologico, partire dalla fede cristologica e chiedersi perché essa comprende l'antropologia come una componente interna della sua stessa verità. Il suo "principio" è il seguente: l'antropologia è una componente *interna* della cristologia, poiché Dio non si rivela (non si comunica all'uomo) senza conferire all'uomo la capacità di determinare la sua donazione (cioè sé stesso). Poiché qui non si tratta di dedurre l'antropologia dalla cristologia, questo principio ha una funzione direttiva per l'elaborazione di un'antropologia che non solo recepisce la provocazione postmoderna ma ne interpreta le sue intenzioni più profonde.

L'atto totalizzante del sé ha la forma della fede e questa è intrinsecamente teologica, poiché, nella sua essenza veritativa, essa consiste nel riconoscimento che ciò *verso cui* essa tende è ciò che la autorizza. Lo scarto fra l'intenzione della coscienza e la sua evidenza è insuperabile; ma esso ha un significato positivo, poiché il principio del suo realismo non è la coscienza ma l'*istanza trascendente* che la autorizza. La fede è la forma dell'atto che realizza questo "rovesciamento". Perciò la fede antropologica è intrinsecamente fede teologica, anche se essa non fa intervenire la nominazione di Dio, poiché essa lo è in ragione della qualità della sua intenzionalità irriducibile a qualsiasi rappresentazione. La nominazione di Dio d'altra parte non è in nessun modo indifferente, poiché essa designa il polo referenziale del sistema simbolico (religioso) che anticipa in un tempo primordiale, metastorico, l'evento di Dio che autorizza la fede.

L'atto della fede non è riducibile a un sapere che precede l'atto stesso: in questo senso esso è senza garanzia (teorica). Ma esso non è privo di necessità. La forma della coscienza in cui si attesta la sua necessità, è la coscienza morale. Questa è irriducibile sia a un approccio normativo (l'imperativo morale), sia a un approccio teleologico (il desiderio, l'intenzione di vita buona), poiché la sintesi dei due sfugge a entrambi. La radice del morale è più fondamentale del morale. L'esperienza decisiva al riguardo è l'esperienza del male, la sua dimensione tragica. Il privilegio paradossale che essa ha, precisamente a motivo della sua insuperabile ambiguità (essa è una contro/anti-evidenza, in cui l'assenza di evidenza è sentita come privazione), è di smascherare il carattere astratto della riduzione morale, cioè della separazione del morale dall'intenzione del sé al suo proprio compimento. Il fondamento del morale non è morale ma teologico. Secondo la Scrittura la forma radicale dell'obbedienza non consiste nell'osservanza delle leggi, ma nel compiere, nel cammino della storia, il passo che Dio vuole.

La conseguenza della prospettiva che ho delineato è di capitale importanza per la nostra questione. La differenza fra l'anticipazione e il compimento appartiene già al polo antropologico; e l'evento cristologico ne costituisce il compimento, assolutamente irriducibile a ciò che lo precede, poiché esso realizza l'evidenza di Dio per la quale il processo che vi conduce ha già, come tale, una portata teologica. Per la stessa ragione l'antropologico è una componente essenziale della verità cristologica: non c'è accesso al suo *realismo teologico* se non ripetendo il processo che vi conduce. La coppia

anticipazione-compimento è la struttura generativa del racconto biblico, ciò che gli consente di proporsi come *racconto totale*, poiché la sua verità non è subordinata a una legge ontologica più originaria della sua effettività. Ed essa è la legge permanente dell'annuncio cristiano, il quale ha il carattere dell'attualizzazione nel tempo della novità assoluta che è il Cristo. Ogni momento della storia può essere *misurato* sul racconto di Gesù; e per un effetto reciproco, lo stesso racconto di Gesù ha bisogno, per ritrovare senso e vita, della storia che lo seguirà, letta in funzione della decisione del momento[16].

2.3. La svolta del Concilio e la sua esecuzione nel corpus conciliare. La giustapposizione dei due paradigmi: storico-salvifico e scolastico-dottrinale

Ciò ci permette di valutare la svolta del Concilio, il “cambiamento di paradigma” da esso operato. Nella linea del programma di apertura all'uomo di oggi indicato da Giovanni XXIII il Concilio opera una presa di distanza dal dispositivo concettuale che aveva fornito l'infrastruttura della teologia e dei dogmi dell'età medievale e moderna, il quale ha la sua origine nel progetto medievale di legittimazione della teologia nel quadro della concettualità metafisica e ancor più remotamente nell'incontro della fede cristiana con il logos greco. Il Concilio opera questa svolta, adottando un approccio storico-salvifico. D'altra parte, poiché non dispone di un modello teorico alternativo a quello scolastico, per argomentare il rapporto della verità cristologica all'esperienza universale dell'uomo, esso ricorre allo schema tradizionale, il quale reintroduce l'esteriorità dell'antropologia dalla teologia. Il dispositivo scolastico è responsabile della riduzione intellettualistica del concetto di rivelazione, del suo livellamento sul concetto di “dottrina” separata dalla comprensione storica della fede.

Il caso emblematico della giustapposizione dei due paradigmi è costituito dalla *Gaudium et Spes*, in cui il riconoscimento dell'autonomia dei fini secolari, se è compresa nel quadro della teoria dei due ordini (naturale e soprannaturale, ragione e fede), rischia di occultare la qualità assolutamente trascendente del fine dell'uomo, il solo capace di conferire dignità assiologica alla sua attività mondana. Questa difficoltà si ritrova nel Magistero

---

[16] Cf. P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament. Accomplir les Écritures*, Seuil, Paris 1990, 416 (tr. it. *L'Uno e l'Altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001, 434).

recente a riguardo dei problemi etici posti da una società pluralista e tecnologica, nell'appello alla legge naturale, la cui evidenza propriamente morale sarebbe accessibile alla ragione, indipendentemente da un'opzione circa il destino ultimo dell'uomo.

Qui mi limito a accennare a un problema che alcuni giudicheranno inutile, se non dannoso, ma che a mio giudizio costituisce un *test* per una corretta valutazione della svolta conciliare: il problema dell'obbligo dell'adesione alla Chiesa in ordine alla salvezza. Secondo Theobald il Concilio nel suo ultimo periodo ha saputo spostare l'obbligo morale di adesione al Cattolicesimo verso la "ricerca responsabile della verità"[17]. I testi di riferimento sono: *LG* 16: "[…] Quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa ma che tuttavia cercano sinceramente Dio e coll'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna" (cf. anche *GS* 21: sull'ateismo) e soprattutto *DH* 3: "[…] Norma suprema della vita umana è la legge divina, eterna, oggettiva e universale, per mezzo della quale Dio con sapienza e amore ordina, dirige e governa l'universo e le vie della comunità umana. E Dio rende partecipe l'essere umano della sua legge, cosicché l'uomo, sotto la sua guida soavemente provvida, possa sempre meglio conoscere l'immutabile verità. Perciò ognuno ha il dovere e quindi il diritto di cercare la verità in materia religiosa, utilizzando mezzi idonei per formarsi giudizi di coscienza retti e veri secondo prudenza"; verità, la quale non può essere cercata che liberamente… e, una volta scoperta, riconosciuta con assenso personale.

Questi testi non comportano una relativizzazione dell'adesione al Vangelo (e quindi alla Chiesa), se e perché l'appello alla coscienza e alla legge divina che la abita non è compreso come un "sostituto" morale della fede teologale, ma al contrario perché nella coscienza morale retta è già operante la verità del Vangelo. Poiché esiste una distanza strutturale fra l'intenzione della coscienza alla verità e l'accesso alla sua evidenza, il non riconoscimento del Vangelo non equivale al suo rifiuto, se la qualità dell'atto della coscienza e della sua apertura alla verità, è la stessa di cui il Vangelo manifesta l'evidenza e quindi anche il significato ultimo della sua obbligatorietà. Questa è irriducibile a un obbligo morale, non perché è facoltativa ma perché riguarda il fondamento ultimo dello stesso imperativo morale.

---

[17] Cf. C. THEOBALD, "Réinterroger les options théologiques et ecclésiologiques du concile", cit., 188.

Conclusione

Il limite più manifesto della lettura di Theobald è di ridurre la Chiesa al gioco relazionale della trasmissione-recezione e interpretazione del Vangelo. Ciò che ho cercato di mostrare è che non si tratta solo di un deficit ecclesiologico: alla radice della deficienza ecclesiologica sta una concezione unilaterale dell'identità cristologica della fede. La Chiesa non è solo il risultato della trasmissione del Vangelo ma il suo soggetto attivo. La Chiesa è essenzialmente in funzione del Vangelo: ma ciò non comporta la risoluzione della Chiesa in un Vangelo che sarebbe separabile dalla Chiesa, poiché al contrario la Chiesa appartiene alla verità del Vangelo che essa annuncia e ciò non lo può fare se non custodendo la qualità della fede per la quale essa è la testimonianza viva del Vangelo. La distinzione tra la Chiesa e l'umanità non può essere superata, poiché essa è costitutiva della verità cristologica di Dio.

La qualità testimoniale della fede coincide con la sua forma sacramentale. In questo senso Theobald parla giustamente, a proposito dell'allargamento del concetto di *paradosis* a tutta la vita della Chiesa, di "estensione quasi-sacramentale del concetto di tradizione". La liturgia è l'espressione più alta della vita della Chiesa, poiché essa ne è l'origine. In questa circolarità di origine e di espressione (*fons et culmen*) la quale sfugge a una logica causalistica, si esprime il nesso singolare che sussiste fra il realismo cristologico e la forma testimoniale della fede: il fatto cioè che la trasmissione della fede non si dà se non attraverso la qualità della fede che essa produce. Alla liturgia il concilio ha dedicato una Costituzione, *Sacrosanctum Concilium*, la prima cronologicamente. La riforma liturgica, che ha caratterizzato la prima fase entusiastica di recezione del concilio, è stata seguita da una fase di delusione, poiché le attese erano viziate da un'ideologia che dissolve la specificità del momento sacramentale, poiché risolve la Chiesa nella "coscienza critica" della società e l'annuncio del Vangelo nella promozione umana.

La sintesi fra la duplice fedeltà, al Vangelo e all'uomo, sfugge a qualsiasi strategia pastorale, poiché essa non è accessibile che alla fede che lo Spirito di Cristo suscita nella *sua* Chiesa, perché essa sia la testimonianza vivente del Vangelo. La dimensione *sacramentale* della fede è la stessa cosa della sua dimensione *spirituale*. Il compito di un'ecclesiologia fondamentale è di pensare questa identità.

La figura del prete nel Concilio Vaticano II: analisi – riflessioni – prospettive

Ruggero POLIERO

Introduzione

A) Ragguaglio sul Concilio e postconcilio

Il Concilio Vaticano II, indetto da san Giovanni XXIII il 25 dicembre 1961, solennemente iniziato il 12 ottobre 1962, è stato concluso dal beato Paolo VI l'08 dicembre 1965. Si è trattato del Concilio ecumenico "più grande" della storia ecclesiale per il numero dei padri partecipanti; il "più ricco" per gli argomenti trattati nelle 4 sessioni in cui si è svolto e per i documenti stilati (4 costituzioni dogmatiche; 9 decreti e 3 dichiarazioni); "il più opportuno" perché va incontro alle necessità dell'epoca odierna e dell'intera famiglia umana [1]. Gli insegnamenti che autorevolmente ha trasmesso alla Chiesa rimangono nel suo firmamento come luminose stelle di riferimento. San Giovanni Paolo II li paragona ad una preziosa "bussola" ecclesiale: "Sento più che mai il dovere di additare il Concilio come la grande grazia di cui la Chiesa ha beneficiato nel secolo XX: in esso ci è offerta una sicura bussola per orientarci nel cammino del secolo che si apre"[2]. Papa

[1] Paolo VI, Lettera apostolica *In Spiritu Sancto* (8.XII.1965): *EV* 1/532*. Il Concilio non ha voluto impegnarsi in particolari pronunciamenti dottrinali, per cui non possiede un valore strettamente "dogmatico". Si è invece autodefinito "pastorale", perché le sue indicazioni sono orientate più verso un percorso di vita cristiana ed ecclesiale, che non verso un impegno di carattere dottrinale. In questo senso costituisce una novità rispetto ai venti concili che lo hanno preceduto nella storia ecclesiale.

[2] Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (6.I.2001), n. 57: *AAS* 93 (2001) 308; cf. Benedetto XVI, Lettera apostolica *Porta Fidei* (11.X.2011), n. 5: *AAS* 103 (2011) 725.

Ratzinger, iniziando un ciclo di catechesi del mercoledì in occasione della celebrazione dei cinquant'anni dall'apertura del Vaticano II e l'inizio dell'Anno della fede, lo definisce suggestivamente come un magnifico "affresco, dipinto nella sua grande molteplicità e varietà di elementi, sotto la guida dello Spirito Santo". Stando inoltre all'immagine di Giovanni Paolo II, la completa comparando le quattro fondamentali costituzioni conciliari ai "quattro punti cardinali della bussola capace di orientarci"[3]. Tuttavia il Concilio si pone in perfetta sintonia di continuità con la tradizione della Chiesa e in conformità alla perenne verità rivelata e custodita nel *depositum fidei*[4].

Per quanto riguarda la natura, l'identità e il ministero caratteristico del prete, la sua formazione e spiritualità, "il Concilio - precisa Francesco - ha lasciato alla Chiesa "perle preziose" che bisogna incessantemente cercare, come il mercante del vangelo di Matteo (cf. Mt 13, 45), riscoprire, contemplare, ammirare e possedere[5].

I documenti del Vaticano II, secondo le prospettive del nuovo orizzonte ecclesiologico, i segni dei tempi e le istanze culturali e sociali della nostra epoca, hanno dato un notevole apporto in termini di ricomprensione, chiarificazione e riattualizzazione della figura del ministro ordinato[6].

Al tema del presbiterato l'assise ha dedicato un rilevante spazio di analisi, discussione e studio, all'interno della riflessione circa il mistero della chiesa, fino all'elaborazione definitiva del paragrafo 28 della *Lumen gentium* (21.11.1964), denso dal punto di vista dottrinale ma senza l'intento di un'esposizione sistematica. Con la promulgazione dei decreti sulla

---

[3] CatB (10.X.2012): *OR* (11.X.2012), p. 12, col. 1. 5. Nell'ultimo discorso pronunciato al clero di Roma nel febbraio del 2013, prima di ritirarsi definitivamente dal ministero petrino, papa Benedetto XVI ha ripreso alcuni temi fondamentali relativi al concilio Vaticano II con la freschezza, l'autorevolezza e l'autenticità del testimone diretto dei fatti vissuti [cf. BENEDETTO XVI, *Discorso al clero di Roma in Vaticano* (14.II.2013): *AAS*105 (2013) 284-294].

[4] L'interpretazione dei documenti conciliari è ancora causa di vivaci discussioni teologiche. Va comunque precisato che l'ermeneutica della continuità, in relazione alla vivente tradizione della Chiesa e non in discontinuità o rottura con essa, è la giusta chiave di lettura o l'opportuna *password* per la comprensione dei suoi testi [cf. BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana in occasione del Natale in Vaticano* (22.XII.2005): *InsB* I (2005) 1023-1026].

[5] FRANCESCO, *Discorso al Convegno in occasione del 50° anniversario dei decreti conciliari* Optatam totius *e* Presbyterorum ordinis *in Vaticano* (20.XI.2015): *OR* (21.XI.2015), p. 8, col. 5.

[6] Significativa la sintesi che sul nostro tema offre il teologo Erio Castellucci, attuale arcivescovo di Modena-Nonantola: "Arriva dunque in Concilio il sacerdozio che, avendo come esemplare il presbiterato, si presenta finalizzato essenzialmente all'eucaristia, ed esce dal Concilio il ministero ordinato che, avendo come esemplare l'episcopato, si presenta distinto in tre gradi e finalizzato all'annuncio, alla celebrazione e alla guida pastorale" (E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2002, 210).

formazione sacerdotale *Optatam totius* (28.10.1965) e sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum ordinis* (07.12.1965), dopo otto successive redazioni e una serie di alterne vicissitudini, ha proposto contenuti, insegnamenti e approfondimenti volti ad illustrare e chiarificare l'essenza del sacerdozio presbiterale, gli impegni esistenziali e apostolici dei sacri ministri e ad incrementare la loro vita spirituale[7].

Il magistero pontificio successivo e l'autentica teologia ispirata alla fede ecclesiale e da esso illuminata[8], hanno raccolto la preziosa eredità del Vaticano II sull'"alta dignità dell'ordine dei presbiteri" [9] e lanciato nei decenni avvenire prospettive luminose e feconde non solo dal punto di vista dottrinale ma anche spirituale e pastorale. Nessuno dimentica gli interventi puntuali e ponderati del beato Paolo VI sulla disciplina ecclesiastica con l'enciclica *Sacerdotalis caelibatus* (24.06.1967), sulla liturgia dell'ordine sacro con la costituzione apostolica *Pontificalis Romani Recognitio* (18.06.1968) e sui ministeri con la lettera apostolica motu proprio *Ad pascendum* (15.08.1972). Egli indicava la vocazione sacerdotale come "sopraelevante fortuna" e "superlativo carisma" che "non è una dignità solo personale, non è fine a se stesso", ma "è ministero, è servizio alla Chiesa... al mondo"[10].

San Giovanni Paolo II ha scritto 26 lettere ai sacerdoti in occasione dei molteplici Giovedì santi del suo pontificato (compresa la lettera *Dominicae cenae* del 24.02.1980 e l'enciclica *Ecclesia de Eucharistia* del 17.04.2003); ha dedicato numerose Catechesi del mercoledì alla riflessione sul presbiterato

---

[7] Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai membri del segretariato generale del Sinodo dei Vescovi* (15.II.1990), n. 3: *InsG*XIII/1 (1990) 463. Per la genesi storico-dottrinale del paragrafo 28 della *Lumen gentium* e del decreto *Presbyterorum ordinis*, vedi A. FAVALE (a cura di), *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, Elle Di Ci, Torino 1969, 7-125; Y. CONGAR - J. FRISQUE (a cura di), *I preti. Formazione, ministero e vita*, Ed. A.V.E., Roma 1970, 105-115; A. DEL PORTILLO, *Consacrazione & missione del sacerdote*, Ed. Ares, Milano 2009, 23-45.

[8] Eloquenti al riguardo le espressioni dell'enciclica *Lumen fidei* di Francesco e Benedetto XVI: "La teologia è impossibile senza la fede... appartiene al movimento stesso della fede, che cerca l'intelligenza più profonda dell'autorivelazione di Dio, culminata nel Mistero di Cristo... La teologia poi condivide la forma ecclesiale della fede; la sua luce è la luce del soggetto credente che è la Chiesa... Inoltre, la teologia, poiché vive della fede, non consideri il Magistero del Papa e dei Vescovi in comunione con lui come qualcosa di estrinseco, un limite alla sua libertà, ma, al contrario, come uno dei suoi momenti interni, costitutivi, in quanto il Magistero assicura il contatto con la fonte originaria, e offre dunque la certezza di attingere alla Parola di Cristo nella sua integrità" [FRANCESCO, Enciclica *Lumen fidei* (29.VI.2013), n. 36: *EV* 29/1005-1006; cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum veritatis* sulla vocazione ecclesiale del teologo (24.V.1990): *EV*12/244-305].

[9] *PO* 1: *EV* 1/1243. Sulla stessa linea al paragrafo 11 si raccomanda ai presbiteri di "far comprendere ai fedeli... l'eccellenza e la necessità del sacerdozio" (*PO* 11: *EV* 1/1280).

[10] PAOLO VI, *Omelia per l'Ordinazione sacerdotale in S. Pietro-Vaticano* (29.VI.1975): *InsP* XIII (1975) 704. Degno di menzione è pure il documento finale della seconda assemblea generale del Sinodo dei vescovi del 1971 sul ministero sacerdotale, celebrato durante il pontificato di papa Montini [cf. SINODO DEI VESCOVI, Documento *Ultimis temporibus* sul sacerdozio ministeriale (30.XI.1971): *EV* 4/1135-1237].

(tra il 12 maggio e il 7 luglio 1993), ha indetto per l'ottobre 1990 un Sinodo dei vescovi sulla formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali; si è avvalso dei lavori di tale assemblea episcopale per pubblicare l'esortazione apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis* (25.03.1992), vera 'pietra miliare' del cammino sacerdotale nei tempi odierni. In essa designa la "singolare grazia" del sacerdozio ministeriale[11] come "mistero" e "dono" di "valore inestimabile"[12]. Nei giorni delle celebrazioni del suo giubileo sacerdotale papa Wojtyła ha parlato del sacerdozio ministeriale con accenti di intensa commozione: "Con il passare degli anni, vado sempre più rendendomi conto che ogni sacerdote racchiude in sé un "mistero di fede". Il suo oggi umano trascende le vicende contingenti del quotidiano, perché è innestato nell'"oggi" eterno di Cristo Redentore"[13].

Nemmeno Benedetto XVI ha mai smesso di sottolineare "la grandezza e la bellezza del ministero sacerdotale"[14]. L'ha ripetutamente additato ai preti come "dono immenso"[15], "grande"[16] e "prezioso con il quale Cristo ci ha configurati a Sé, rendendoci partecipi della sua missione salvifica"[17]. L'ha definito anche "mistero commovente" perché "noi, miseri esseri umani, in virtù del Sacramento, possiamo parlare con il suo Io: in persona Christi"[18]. Per contravvenire a pericolosi riduzionismi dell'identità sacerdotale, far emergere nuovamente la sua bellezza e promuovere l'impegno d'interiore rinnovamento di tutti i sacerdoti[19], papa J. Ratzinger il 19 giugno 2009 ha indetto un "Anno Sacerdotale" che non ha precedenti

---

[11] *PdV* 25: *EV* 13/1279.

[12] *PdV* 18. 39: *EV* 13/1248. 1349. Ha riaffrontato il tema sacerdotale, con ampi cenni autobiografici, nel libro edito in occasione del 50° di sacerdozio (1.XI.1996), intitolato appunto *Dono e Mistero. Nel 50° del mio sacerdozio,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996.

[13] Giovanni Paolo II, *Angelus* (1.XI.1996), n. 2: *InsG* XIX/2 (1996) 631. "Ci può essere una vocazione più grande e sublime di questa?", ribadisce il santo pontefice [Id., *Omelia nella celebrazione dei vespri in aula Paolo VI* (7.XI.1996), n. 7: *InsG* XIX/2 (1996) 653]. Per un ampliamento dei contenuti magisteriali post-conciliari circa il ministero presbiterale, fino a Giovanni Paolo II, vedi M. Gandolfo, "La riflessione del magistero postconciliare sul ministero presbiterale", in *Rassegna di teologia* 54 (2013) 97-126.

[14] Benedetto XVI, *Omelia per la conclusione dell'Anno sacerdotale in Piazza S. Pietro-Roma* (11.VI.2010): *InsB* VI/1 (2010) 900; cf. Id., *Omelia per l'Ordinazione sacerdotale in S. Pietro-Roma* (20.VI.2010): *InsB* VI/1 (2010) 946.

[15] Idem, Lettera apostolica *Nella prossima solennità ai presbiteri della Chiesa cattolica per l'indizione di un Anno Sacerdotale* (16.VI.2009): *EV* 26/649. 647.

[16] CatB (5.V.2010): *InsB* VI/1 (2010) 634.

[17] Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti al Convegno promosso dalla Congregazione per il Clero in Vaticano* (12.III.2010): *InsB* VI/1 (2010) 325; Id., *Discorso al clero e religiosi di Milano* (2.VI.2012): *OR* (3.VI.2012), p. 7, col. 2.

[18] Id., *Omelia per la Messa del crisma in S. Pietro-Roma* (13.IV.2006): *InsB* II/1 (2006) 443.

[19] Cf. Id., *Nella prossima solennità* (16.VI.2009): *EV* 26/647; Id., *Discorso ai partecipanti al Convegno promosso dalla Congregazione per il Clero in Vaticano* (12.III.2010): *InsB* VI/1 (2010) 324; Id., *Omelia per la conclusione dell'Anno sacerdotale in Piazza S. Pietro-Roma* (11.VI.2010): *InsB* VI/1 (2010) 901.

nella storia della Chiesa, in occasione del 150° anniversario della morte di san Giovanni Maria Vianney[20].

Papa Francesco, pur trattando nei suoi insegnamenti in maniera preponderante aspetti spirituali-ascetici e pastorali del sacro ministero, sottolinea come "i ministri che vengono scelti e consacrati per questo servizio prolungano nel tempo la presenza di Gesù"; proclama altresì, al pari dei predecessori, che il sacerdozio è "mistero grande d'amore", "unione sacramentale con Cristo"[21], "configurazione con Cristo Capo, vale a dire come fonte principale della grazia"[22].

B) Nuovo contesto ecclesiologico

L'orizzonte su cui si staglia la figura del prete secondo il Concilio e in cui coglierne l'originale identità, è la rinnovata, e pure autenticamente tradizionale, concezione della chiesa come "mistero di comunione trinitaria in tensione missionaria"[23].

Recependo le istanze e i fermenti del movimento biblico, patristico e liturgico della prima metà del XX secolo, nonché le suggestioni delle Chiese orientali in cui "risplende la tradizione che deriva dagli apostoli attraverso i padri e che costituisce parte del patrimonio divinamente rivelato e indiviso della chiesa universale"[24], il Vaticano II ha rimarcato la natura e l'indole sacramentale dell'organismo ecclesiale, quale corpo mistico di Cristo, recuperando la prospettiva misterica e comunionale della chiesa. Oltre che società gerarchicamente organizzata, la Chiesa è anzitutto mistero (questo il titolo del primo capitolo della *Lumen gentium*, 'magna charta' del Vaticano II) perché in essa si riflette la vita trinitaria e si vive per grazia l'amore, la pienezza e la comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo[25].

---

[20] Bisogna dare la debita considerazione pure alla vasta produzione dei Dicasteri Romani nel periodo post-conciliare sul presbiterato in genere, colto nelle sue molteplici sfaccettature. Tra i molti documenti della Congregazione per la Dottrina delle Fede spicca la lettera *Sacerdotium ministeriale* (06.VIII.1983); fra quelli della Congregazione per il Clero va ricordato ad esempio *Il Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri* (I ediz.: 31.I.1994; II ediz.: 11.II.2013); il documento *Il presbitero, Maestro della Parola, Ministro dei Sacramenti e guida della comunità in vista del Terzo Millennio cristiano* (19.III.1999); L'istruzione *Il Presbitero pastore e guida della comunità parrocchiale* (4.VIII.2002); il documento *Sacerdote, sei mistero di misericordia!* (13.V.2001); il sussidio *Il sacerdote ministro della Misericordia Divina. Sussidio per Confessori e Direttori spirituali* (9.III.2011).

[21] FRANCESCO, *Catechesi all'udienza generale* (26.III.2014): *OR*(27.III.2014), p. 8, col. 2.

[22] ID., Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24.XI.2013), n. 104: *EV* 29/2210.

[23] *PdV* 12: *EV* 13/1215; cf. *LG* 4: *EV* 1/288; GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici* (30.XII.1988), n. 8: *EV* 11/1634.

[24] *OE* 1: *EV* 1/457.

[25] Cf. *LG* 7. 8: *EV* 1/297. 304.

L'unità vitale quindi e la comune dignità di tutti i redenti viene prima di ogni distinzione; l'impegno missionario e la corresponsabilità dell'essere e agire della chiesa coinvolgono l'insieme dei credenti; la molteplice varietà di servizi ecclesiali si ramifica dal tronco comune del sacerdozio regale di tutti i fedeli:

> Non c'è quindi che un popolo di Dio scelto da lui: "Un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo" (Ef 4, 5); comune è la dignità dei membri per la loro rigenerazione in Cristo, comune la grazia di adozione filiale, comune la vocazione alla perfezione; non c'è che una sola salvezza, una sola speranza e una carità senza divisioni... Quantunque alcuni per volontà di Cristo siano costituiti dottori, dispensatori dei misteri e pastori per gli altri, tuttavia vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all'azione comune a tutti i fedeli nell'edificare il corpo di Cristo. La distinzione infatti posta dal Signore tra i sacri ministri e il resto del popolo di Dio comporta in sé unione, essendo i pastori e gli altri fedeli legati tra di loro da una comunità di rapporto[26].

Ponendo infatti nella costituzione *Lumen gentium* il capitolo sul popolo di Dio prima di quello sulla gerarchia e sul laicato, il Vaticano II ha voluto evidenziare il fondamento e l'anima che sostengono la vita cristiana, cioè la vita secondo lo Spirito, condizione previa per ogni articolazione e varietà all'interno della chiesa[27].

Dentro tale contesto si inserisce la descrizione dell'identità del presbitero sia nell'aspetto specificamente teologico sia nell'odierno contesto socio-culturale. Rifacendosi alle fonti perenni della Scrittura e della Tradizione, il Vaticano II ha offerto una teologia del presbiterato armoniosa e ricca. Il suo merito principale è stato anzitutto quello di aver recuperato e coniugato in maniera corretta, equilibrata e armonica la prospettiva cristologica e quella ecclesiologica del ministero ordinato, volte insieme e indissolubilmente a fondare e spiegare l'essere e l'agire del prete, la sua consacrazione e missione. Alla preponderante relazione del presbitero con Cristo, il Vaticano

---

[26] *LG* 32: *EV* 1/365. 366. Circa il ruolo di "corresponsabilità" di tutti i fedeli per la missione della Chiesa e non di semplice "collaborazione" al suo interno, cf. BENEDETTO XVI, *Messaggio al forum internazionale di Azione Cattolica* (10.VIII.2012): *OR* (24.VIII.2012), p. 8, col, 1-2; FRANCESCO, *Evangelii gaudium* (24.XI.2013), n. 120: *EV* 29/2226.

[27] Cristo "comunicando infatti il suo Spirito, costituisce misticamente come suo corpo i suoi fratelli, che raccoglie da tutte le genti. In quel corpo la vita di Cristo si diffonde nei credenti che, attraverso i sacramenti si uniscono in modo arcano e reale a lui sofferente e glorioso. Per mezzo del battesimo siamo resi conformi a Cristo: "Infatti noi tutti fummo battezzati in un solo Spirito per costituire un solo corpo" (1 Cor 12,13)" (*LG* 7: *EV* 1/297).

II ha associato la sua relazione con la Chiesa nel segno della "doppia rappresentazione"[28].

1. Dimensione cristologico-pneumatica

Insieme al notevole sviluppo della dottrina sull'episcopato (in termini di sacramentalità, successione apostolica e collegialità – cf. *LG* 18-27) e al rilievo primario riconsegnato al sacerdozio comune dei fedeli (cf. *LG* 10-11), i padri conciliari affermano decisamente anche il valore e il significato del sacerdozio presbiterale e danno risalto al suo ruolo peculiare nell'unica missione della chiesa[29].

A) Fondazione nei documenti conciliari

L'assise ecumenica ribadisce la necessaria *fondazione cristologico-pneumatologico-sacramentale* del sacro ministero in riferimento alla grazia spirituale dell'Ordine che costituisce i preti ontologicamente partecipi del sacerdozio stesso di Cristo per la potenza dello Spirito.

> "In virtù del sacramento dell'ordine e ad immagine di Cristo sommo ed eterno sacerdote, sono consacrati… quali veri sacerdoti della nuova alleanza" e partecipano "secondo il grado proprio del loro ministero, alla funzione dell'unico mediatore Cristo"[30].
>
> "La funzione dei presbiteri… partecipa dell'autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il proprio corpo. Per questo motivo, il sacerdozio dei presbiteri, pur presupponendo i sacramenti dell'iniziazione cristiana, viene conferito da quel particolare sacramento per

---

[28] Cf. E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, cit., 246; G. GRESHAKE, *Essere preti. Teologia e spiritualità del ministero sacerdotale*, Ed. Queriniana, Brescia 1995³, 39-50; 90-104; 116-158. Per la descrizione dell'itinerario conciliare da una visione cristocentrica ad una visione maggiormente ecclesiale e missionaria del prete, vedi J. P. CORDES, *Inviati a servire*, Ed. Piemme, Casale Monferrato 1990; ID., *Perché sacerdote? Risposte attuali con Benedetto XVI*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 149-161.

[29] Le basi teologiche ed ecclesiologiche per la dottrina sul ministero presbiterale si trovano nel capitolo II della *Lumen gentium*, dedicato al Popolo di Dio e alla trattazione del sacerdozio comune dei fedeli, dei carismi e del carattere missionario della chiesa (cf. G. MARTELET, *Teologia del sacerdozio. Duemila anni di Chiesa in questione*, Ed. Queriniana, Brescia 1986, pp. 55-69), e nel capitolo III dedicato alla costituzione gerarchica della chiesa e in particolare all'episcopato. I paragrafi *LG* 18-20 presentano la successione apostolica; *LG* 21 la sacramentalità dell'episcopato; *LG* 22-23 la collegialità dei vescovi uniti col loro capo, il Romano Pontefice; *LG* 24-27 la ministerialità secondo il triplice *munus*. Inoltre il decreto *Christus Dominus* sull'ufficio pastorale dei vescovi (28.X.1965) va considerato come una traduzione in chiave giuridico-pastorale dei principi dottrinali esposti nel cap. III della costituzione dogmatica.

[30] *LG* 28: *EV* 1/354; cf. *LG* 10: *EV* 1/312; *LG* 62: *EV* 1/437; *CD* 15: *EV* 1/605.

il quale i presbiteri, per l'unzione dello Spirito Santo, sono insigniti di uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in persona di Cristo capo"[31].

"Ad essi è conferita da Dio la grazia per essere ministri di Gesù Cristo tra le genti"[32]. "Tutti i presbiteri…partecipano dello stesso e unico sacerdozio e ministero di Cristo"[33] e lo vivono "realmente"[34] "per il dono dello Spirito Santo... concesso ai presbiteri nella sacra ordinazione"[35].

Da qui si capisce la fondamentale rilevanza dell'azione dello Spirito Santo cioè la dimensione pneumatologica che coinvolge radicalmente e vitalmente l'essere proprio dei preti e la loro azione ministeriale[36].

Il decreto *Presbyterorum ordinis* individua due coordinate fondamentali entro cui delineare l'identità del prete che rimonta completamente, definitivamente e radicalmente al sacramento dell'imposizione delle mani: consacrazione emissione [37] . Ogni presbitero è un uomo battezzato e cresimato, scelto e chiamato da Dio (cf. Gv 15, 16; Eb 5, 4) per essere plasmato, configurato e ricreato dallo Spirito Santo nel suo essere ad immagine di Cristo capo e pastore della chiesa mediante l'Ordine sacro e inviato per agire nel nome e nella persona di Cristo per il bene della Chiesa

---

31 *PO* 2: *EV* 1/1246; cf.*PO* 5: *EV* 1/1252.

32 *PO* 2: *EV* 1/1247.

33 *PO* 7: *EV* 1/1264; cf. *PO* 22: *EV* 1/1317; *CD* 28: *EV* 1/647.

34 *PO* 10: *EV* 1/1277.

35 *PO* 7: *EV* 1/1264.

36 Per sottolineare l'aspetto pneumatologico, il Vaticano II nel decreto *Presbyterorum ordinis*, per altre due volte, sebbene con cenni, ripete che l'Ordine sacro conferisce il dono dello Spirito Santo (cf. *PO* 2: *EV* 1/1246; *PO* 12: *EV* 1/1283). Il concilio Tridentino già dichiarava fuori dalla comunione ecclesiale coloro che sostenevano che "con la sacra ordinazione non viene trasmesso lo Spirito Santo, e di conseguenza, invano i vescovi dicono: "Ricevi lo Spirito Santo" [CONCILIO TRIDENTINO, *Doctrina de sacramento ordinis* (15.VII.1563), can. 4: *DS* 1774]. Pure san Giovanni Paolo II, negli scritti indirizzati ai sacerdoti, afferma ripetutamente che "lo Spirito Santo è, egli stesso, il supremo artefice della santa potestà sacerdotale: autorità sacramentale e ministeriale" [*GvS91* 1: *EV* 13/34; cf. *GvS98* 2: *AAS* 90 (1998) 265; GIOVANNI PAOLO II, *Dono e mistero*, cit., cap. IV, 53]. "Proprio Lui ha generato in noi quella nuova vita che si chiama ed è il sacerdozio ministeriale di Cristo" (*GvS90* 1: *EV* 12/236). L'affermazione si riscontra pure nella *Pastores dabo vobis* (cf. *PdV* 15. 18. 21. 24. 33: *EV* 13/1230. 1248. 1257. 1272. 1316) e nel *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri* (*DirPr* 3-5. 9-12, 17-19. 23-24).

37 A detta di A. del Portillo, l'allora Segretario della Commissione che preparò il decreto *Presbyterorum ordinis*, la chiave di lettura del documento è l'intimo e profondo legame esistente tra consacrazione e missione del prete. In effetti, se la missione sacerdotale fosse svincolata dalla consacrazione, non sarebbe altro che funzionalismo, managerialità cultuale, *job* ad tempus (cf. A. DEL PORTILLO, *Consacrazione & missione*, cit., 28; 38-39). Pure Ph. Goyret considera le categorie di consacrazione e missione "il binomio privilegiato del concilio Vaticano II come asse portante per l'intelligenza del sacerdozio" (PH. GOYRET, *Chiamati, Consacrati, Inviati. Il sacramento dell'Ordine*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2003, 15).

e la salvezza del mondo[38]. Per capire veramente chi è il prete il riferimento a Cristo è dunque prioritario e fondamentale; mentre il riferimento alla Chiesa, pur importante e necessario, è comunque derivato perché "è iscritto nell'unico e medesimo riferimento del sacerdote a Cristo, nel senso che è la "rappresentanza sacramentale" di Cristo a fondare e ad animare il riferimento del sacerdote alla chiesa"[39].

B) Configurazione teandrica

Per l'imposizione delle mani e la preghiera consacratoria del vescovo un "carisma divino" ["τὸ χάρισμα τού θεού" (*2 Tm* 1, 6)] - un dono dall'alto quindi, e non proveniente dalla comunità ecclesiale - penetra la persona, un "dono spirituale" ["τού έν σοὶ χαρὶσματος"; *Vulgata*: "gratiam" (*1 Tm* 4, 14)] scende su chi è chiamato a questa "vocazione santa" secondo il proposito e la misericordia di Dio (*2 Tm* 1, 9). Si inaugura una vita nuova (cf. *Mc* 3, 14. 16; Gal 2, 20-21), un nuovo modo di esistere e di operare. L'essere divino-umano di Cristo sacerdote, mediatore tra Dio e l'uomo, per opera dello Spirito Santo pervade l'eletto e lo rende mistero della "Presenza", lo costituisce "nella chiesa e per la chiesa, una ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo capo e pastore"[40]. Il concilio Vaticano II indica più volte che Cristo vive nella persona dei vescovi e dei presbiteri:

> Nei vescovi... assistiti dai presbiteri, è presente in mezzo ai credenti il Signore Gesù Cristo, pontefice sommo. Sedendo infatti alla destra di Dio Padre non cessa di essere presente alla comunità dei suoi pontefici", e attraverso di loro non smette di esercitare il suo ministero salvifico[41].

---

[38] Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Omelia per l'Ordinazione Sacerdotale a Rio de Janeiro-Brasile* (2.VII.1980), nn. 3-5: *InsG* III/2 (1980) 55-58. Anche il card. Julián Herranz Casado considera vocazione, consacrazione e missione come le caratteristiche fondamentali dell'immagine del presbitero delineata nel decreto conciliare *Presbyterorum ordinis* (cf. J. HERRANZ CASADO, "L'immagine del presbitero nel decreto "Presbyterorum Ordinis". Continuità e proiezione verso il Terzo Millennio", in *Sac.*, 30-40).

[39] *PdV* 16: *EV* 13/1232; cf. *PdV* 12: *EV* 13/1217. G. Greshake, nel libro dedicato alla riflessione teologica e spirituale sul ministero sacerdotale, imposta la sua riflessione proprio considerando il sacerdote prima come "rappresentazione" di Cristo (cap. II) e poi come "rappresentazione" della Chiesa (cap. III). Secondo l'autore, le due prospettive, legate da un rapporto dialettico, trovano la loro unità piena soltanto nella visione trinitaria dell'opera della salvezza (cf. G. GRESHAKE, *Essere preti*, cit., 39-158).

[40] *PdV* 15: *EV*13/1229. "Il sacerdote non appartiene più a se stesso, ma, per il sigillo sacramentale ricevuto è 'proprietà' di Dio. Questo suo 'essere di un Altro' deve diventare riconoscibile da tutti" [BENEDETTO XVI, Discorso ai partecipanti al Convegno promosso dalla Congregazione per il Clero in Vaticano (12.III.2010): *InsB* VI/1 (2010) 324-325].

[41] *LG* 21: *EV* 1/334; cf. *SC* 7: *EV* 1/9.

La comunità ecclesiale con gli occhi della fede ha sempre visto nel "dono di Dio" (*2 Tm* 1, 6) concesso al prete dalla potenza dello Spirito, una reale e particolare "partecipazione" al sacerdozio di Cristo[42], alla sua mediazione salvifica in favore dell'umanità non solo sul piano operativo ma anche, necessariamente e primariamente sul piano ontologico[43]. Il sacerdote è reso partecipe in modo specifico e autorevole della "consacrazione-unzione" (= *essere*) e della "missione" (= *agire*) di Cristo (cf. *Lc* 4, 18-19)[44]. Per opera dello Spirito "mediante il Sacramento viene totalmente inserito in Cristo affinché… egli svolga in comunione con Lui il servizio dell'unico Pastore Gesù"[45]. In certo modo egli è "cristificato", riproduce i lineamenti sacerdotali del Verbo incarnato in una specie di conformazione mistica e reale; viene santificato-consacrato-assunto nel mistero stesso di Cristo capo (insignito della "gratia capitis") così da visibilizzarlo nella storia e far scorrere nel tempo l'infinita potenza salvifica della redenzione. È reso partecipe infatti "dell'autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il proprio corpo"[46]. Per il carattere sacramentale o sigillo cristiforme che egli porta inciso nella propria costituzione identitaria per opera del Paraclito, la sua persona viene

---

[42] Le attestazioni del Vaticano II a questo riguardo sono molteplici e rimandano a precisi riferimenti della tradizione e del magistero ad esso precedente. Fondamentali i testi della costituzione dogmatica *Lumen gentium* (cf. *LG* 10: *EV* 1/312; *LG* 28: *EV* 1/354-355; *LG* 62: *EV* 1/437) e del decreto *Presbyterorum ordinis*, nei primi paragrafi del quale l'affermazione della "speciale" partecipazione dei sacri ministri al sacerdozio di Cristo è pressoché continua (cf. *PO* 1: *EV* 1/1243; *PO* 2: *EV* 1/1244-1247; *PO* 5: *EV* 1/1252; *PO* 7: *EV* 1/1264; *PO* 10: *EV* 1/1277; *PO* 22: *EV* 1/1317; cf. anche *CD* 28: *EV* 1/647). Anche le lettere di Giovanni Paolo II ai sacerdoti in occasione del giovedì santo sono piene di riferimenti su questo punto [cf. *GvS79* 3-4: *EV* 6/1294-1296; *GvS87* 7: *EV* 10/1566; *GvS89* 2: *EV* 11/2201; *GvS91* 1: *EV* 13/32; *GvS92* 2: *EV* 13/1555; *GvS93* 3: *EV* 13/2520; *GvS96* 2: *AAS* 88 (1996) 540-541; *GvS97* 5: *AAS* 89 (1997) 662].

[43] Non può darsi nessun potere sacerdotale senza l'essere sacerdotale che lo fondi e sostanzi (*"agree sequitur esse"*). "È un'incongruenza parlare di una conformazione al Cristo sacerdote sul piano operativo, in quanto si partecipa della sua missione dal Padre, e non sul piano dell'essere, dal momento che l'operare segue l'essere" (A. MARRANZINI, *Il carattere sacramentale del sacerdozio ministeriale*, in *Pret.*, p. 376). Per questo la Chiesa sconfessa la concezione meramente funzionale e quindi temporanea del sacerdozio (così R. J. Bunnik; I. Moingt; I. Flamard, E. Schillebeeckx). Insegna papa Ratzinger: "L'orizzonte dell'appartenenza ontologica a Dio" è l'antidoto per "sottrarsi alla mentalità dominante, che tende ad associare il valore del ministro non al suo essere ma solo alla sua funzione, misconoscendo così l'opera di Dio che incide nell'identità profonda della persona del sacerdote, configurandolo a Sé in modo definitivo (cf. *CCC* 1583)" [BENEDETTO XVI, Discorso ai partecipanti al Convegno promosso dalla Congregazione per il Clero in Vaticano (12.III.2010): *InsB* VI/1 (2010) 325].

[44] Cf. *PdV* 16: *EV* 13/1232; cf. *PdV* 18. 70: *EV* 13/1247. 1491; CatG (26.V.1993), n. 1: *Ins*GXVI/1 (1993) 1328-1329; vedi J. GALOT, *Teologia del sacerdozio*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1981, 207; 68-69; R. LAVATORI - R. POLIERO, *Mistero e identità del presbitero. Ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2002, 163-167; P. GOYRET, *Chiamati, Consacrati*, cit., 37-45; 65-66.

[45] BENEDETTO XVI, *Omelia per l'Ordinazione sacerdotale in S. Pietro-Roma* (7.V.2006): *InsB*II/1 (2006) 551.

[46] *PO* 2: *EV* 1/1246.

totalmente sacramentalizzata, posseduta, trasfigurata, assimilata a quella di Cristo pastore e sposo della chiesa, fino a diventarne "l'icona" vivente, l'"immagine... trasparente", il "prolungamento visibile"[47]. "Tutto il suo essere personale risplende della più profonda somiglianza con lui. Si attua una nuova plasmazione dell'anima umana, che, irrorata dallo Spirito di verità e di amore di Cristo, acquista delle impronte simili al plasmatore, rivive in sé gli stessi sentimenti, lo stesso volere, la stessa dinamicità interiore; soprattutto è toccata dall'amore che la fa sussultare di esultanza"[48].

La simbiosi, l'unità comunionale che il sacramento opera tra l'essere teandrico di Cristo e la natura creaturale del presbitero trova il miglior confronto nel mistero dell'unione ipostatica, anzi riscontra in essa la propria ragion d'essere. Il fondamento ontologico del sacerdozio di Cristo risiede nell'unione del Verbo divino con la natura umana, avvenuta nell'incarnazione. Il Verbo infatti diventa mediatore perfetto unendo sostanzialmente l'essenza umana alla sua persona divina[49]. Il prete che per comunicazione sacramentale partecipa all'essere sacerdotale del Verbo, ne riproduce nella sua persona la somiglianza, in base all'unione ipostatica che per ciò stesso diviene il reale fondamento del suo sacerdozio[50].

Come la natura umana e la natura divina, secondo il dogma calcedonense, sono unite nell'unica persona del Verbo "in modo indiviso (ἀδιαιρέτως)" e "inseparabile (ἀχωρίστως)" ma al tempo stesso "senza mescolanze o confusione (ἀσυγχύτως)" di nature[51], così "per una non debole analogia" [52] l'umanità del presbitero viene unita all'essere del Verbo

[47] *CCC* 1142; *PdV* 12. 16: *EV* 13/1217. 1237. Circa il carattere "segno spirituale e indelebile... impresso nell'anima" [Concilio Tridentino, *Decretum de sacramentis* (3.III.1547), can. 9: DS 1609] che la teologia definisce configurativo, distintivo, deputativo, dispositivo, esigitivo e obbligativo in rapporto a Cristo, alla Chiesa e alla grazia, vedi le considerazioni di J. SARAIVA MARTINS, *I sacramenti della Nuova Alleanza*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1991², 285-294; R. LAVATORI-R. POLIERO, *Il prete: identità e missione. Squarcio sul suo mistero,* Casa Mariana Ed., Frigento (AV) 2013, 228-239.

[48] R. LAVATORI - R. POLIERO, *Mistero e identità*, cit., pp. 193-194.

[49] Cf. *CCC* 480. 467. Per una diffusa trattazione teologica circa il sacerdozio di Cristo in riferimento all'incarnazione con riferimenti biblici, patristici e magisteriali, cf. R. LAVATORI-R. POLIERO, *Il prete: identità e missione*, cit., 49-57.

[50] "Il sacerdote gerarchico in virtù del suo carattere è sacramentalmente configurato all'unione ipostatica del Verbo incarnato" (C. DILLENSCHNEIDER, *Il nostro sacerdozio nel sacerdozio di Cristo. I fondamenti dogmatici della spiritualità sacerdotale*, Ed. Dehoniane, Bologna 1966, 158-159).

[51] CONCILIO DI CALCEDONIA, *Symbolum Chalcedonense* (22.X.451): *DS* 302.

[52] *LG* 8: *EV* 1/304. Il rimando a quanto è stato detto dal concilio Vaticano II circa la Chiesa "paragonata al mistero del Verbo incarnato" (*ibid.*), può essere utile per rapportare anche il mistero del presbitero, nella Chiesa, a quello del Verbo nella carne.

sacerdote (a mo' di partecipazione) in maniera inscindibile, inseparabile. Infatti "il sacerdote è segnato per sempre e in modo indelebile nel suo essere come ministro di Gesù e della chiesa"[53]. Rimane tuttavia distinto e non confuso con lui; l'io personale del presbitero conserva la sua peculiarità, non è assorbito dal Verbo, ma afferrato e rinnovato, come trasfigurato: "Il sacerdote viene scelto da Cristo non come una "cosa", bensì come una "persona" viva che mantiene le proprie caratteristiche[54]. San Giovanni Paolo II sviluppa opportunamente questo argomento in *Dono e Mistero* e spiega: "La vocazione sacerdotale è un mistero. È il mistero di un "meraviglioso scambio"... tra Dio e l'uomo. Questi dona a Cristo la sua umanità, perché Egli se ne possa servire come strumento di salvezza, quasi facendo di quest'uomo un altro se stesso"[55].

C) Trasfigurazione sacramentale

Il Concilio Vaticano II al tempo stesso lancia e legittima il raffronto analogico tra sacerdozio ministeriale ed eucaristia per sviscerarne meglio l'entità. Ciò che l'ordinazione sacerdotale opera sul ministro potrebbe essere considerato in parallelo con quello che la consacrazione eucaristica realizza sul pane e sul vino. Come questa trasforma il pane nel corpo di Cristo e il vino nel suo sangue[56], così il sacramento dell'Ordine opera "una trasformazione intrinseca"[57] dovuta alla partecipazione e comunicazione al sacerdozio di Cristo, per cui si può dire giustamente con la costituzione liturgica conciliare *Sacrosanctum concilium* che Cristo "è presente... soprattutto (*tum maxime*) sotto le specie eucaristiche" ma anche "nella persona del ministro"[58]. Con una notevole differenza da tener ben presente: nell'eucaristia si attua un cambiamento di sostanza (*transustanziazione*), in forza della quale non c'è più l'essenza del pane e del vino, ma restano solo le specie che permettono di significare la presenza reale di Cristo; nel sacramento dell'ordine, invece, non

---

[53] *PdV* 70: *EV* 13/1491.
[54] *PdV* 25: *EV* 13/1277.
[55] GIOVANNI PAOLO II, *Dono e mistero*, cit., cap. VIII, 84.
[56] Cf. *CCC* 1375-1376.
[57] J. SARAIVA MARTINS, *Il sacerdozio ministeriale. Storia e teologia,* Pontificia Università Urbaniana, Roma 1991, 167; cf. A. PIOLANTI, *I Sacramenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990[3], 172; M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica. I Sacramenti*, Marietti, Torino 1966, vol. IV/1, 669-670; C. DILLENSCHNEIDER, *Il nostro sacerdozio*, cit., 151-152; G. LEMAÎTRE, *Il nostro sacerdozio*, Morcelliana, Brescia 1949, 128; S. I. SILVESTRELLI, *Non ridurre l'area del sacerdozio ministeriale. Itinerario verso la contemplazione*, Ed. Casa di Nazareth, Roma 1986, 9-21.
[58] *SC* 7: *EV* 1/9.

avviene una sostituzione di sostanza, ma una trasformazione o trasfigurazione (*cristificazione*), in forza della quale l'essere umano del presbitero rimanendo perfettamente se stesso, viene ricolmato della grazia sacerdotale di Cristo capo, in modo da poterlo concretamente rappresentare e agire nel suo nome[59].

Come l'unico "sacrificio redentore di Cristo... è reso presente nel sacrificio eucaristico della Chiesa", così "l'unico sacerdozio di Cristo... è reso presente dal sacerdozio ministeriale senza che venga diminuita l'unicità del sacerdozio di Cristo"[60]. Per questo il prete, manifestazione sacramentale di Cristo per un mistero di indicibile amore, può dire "in persona Christi capitis": "Questo è il mio corpo, il mio sangue", "Io ti assolvo"[61].

Con la semplice ma efficace formula *in persona Christi* (o nell'equivalente *personam Christi gerere*)[62], il Concilio Vaticano II indica adeguatamente, in concisione e pienezza, il mistero ontologico e dinamico del sacerdozio ministeriale. Già precedentemente adottata dal magistero di Pio X e in particolare di papa Pacelli[63], l'espressione viene assunta e consacrata dal Vaticano II, per ben 8 volte, proprio per designare, secondo lo specifico linguaggio teologico, l'agire ministeriale del presbitero trasformato nell'essere dalla grazia dello Spirito Santo[64]. Dicendo in pratica che il

---

[59] «Quelle mani [episcopali] sono state imposte sopra una testa, sopra la nostra persona. Non hanno inteso eliminarla, hanno inteso raggiungerla... Dio ha raggiunta la nostra persona per unirsi ad essa in maniera misteriosa, sacramentale, da fare con noi perfetta unità. Tanto perfetta che noi parliamo le parole di Dio, le parliamo in persona propria, in prima persona, la mia persona: "Questo è il mio corpo... Questo è il calice del mio sangue"» (S. I. SILVESTRELLI, *Non ridurre…*, cit.,15-16; cf. A. FAVALE - G. GOZZELINO, *Il ministero presbiterale. Fenomenologia e diagnosi di una crisi. Dottrina. Spiritualità*, Elle Di Ci, Torino 1972, 81; J. GALOT, *Teologia del sacerdozio*, cit., 226; C. MARMION, *Cristo ideale del sacerdote*, Vita e Pensiero, Milano 1952, 49.

[60] *CCC* 1545.

[61] "Il sacerdozio… è un trovarsi nel mistero di Gesù Cristo… Soltanto lui può dire: "Questo è il mio corpo - questo è il mio sangue". Il mistero del sacerdozio della Chiesa sta nel fatto che noi, miseri esseri umani, in virtù del Sacramento possiamo parlare con il suo Io: in persona Christi. Egli vuole esercitare il suo sacerdozio per nostro tramite" [BENEDETTO XVI, *Omelia per la Messa del crisma in S. Pietro-Roma* (13.IV.2006): *InsB* II/1 (2006) 443].

[62] In genere si usava la formula *alter Christus* per riferirla al sacerdote, ma essa può essere applicata anche al battezzato, come risulta da antiche testimonianze, in quanto con il battesimo il credente viene configurato a Cristo quale figlio di Dio in derivazione della figliolanza divina del Salvatore. Per indicare invece la profonda unione tra il presbitero e Cristo, i documenti magisteriali più recenti hanno usato anche un'altra formula, che esprime bene una vera intima congiunzione mistica: *ipse Christus,* quasi che il sacerdote si assimili a Cristo stesso, quando pronuncia in maniera personale le parole consacratorie ed assolutorie (cf. R. LAVATORI-R. POLIERO, *Il prete: identità e missione*, cit., 240-249).

[63] Cf. PIO X, Esortazione *Haerent animo* (4.VIII.1908): *ASS* 41 (1908) 558; PIO XII, Lettera enciclica *Mediator Dei* (20.XI.1947), II, 1: *EE* 6/495; IDEM, Esortazione apostolica *Menti Nostrae* (23.IX.1950), I, 2: *EE* 6/1830; IDEM, Allocuzione *Magnificate Dominum* (2.XI.1954): *AAS* 46 (1954) 668. 669.

[64] Nei vari documenti conciliari l'espressione, ripetuta 8 volte, è applicata una sola volta ai vescovi e sette volte ai presbiteri. In particolare la formula "*in persona Christi*" si ritrova in cinque testi (cf. *SC* 33: *EV* 1/53; *LG* 10. 21. 28: *EV* 1/312. 335. 354; *PO* 2: *EV* 1/1246), mentre la formula "*personam Christi gerere*" in 3 (cf. *PO* 12. 13: *EV* 1/1282. 1288; *AG* 39: *EV* 1/1227).

sacerdote, in virtù del sacramento, agisce in persona di Cristo capo, la Chiesa esprime che "nel servizio ecclesiale del ministero ordinato è Cristo stesso che è presente alla sua Chiesa in quanto Capo del suo Corpo, Pastore del suo gregge, Sommo Sacerdote del sacrificio redentore, Maestro di verità"[65].

2. Dimensione ecclesiologico-gerarchica

Costantemente intrecciata con la fondante dimensione cristologico-sacramentaria è pure la dimensione ecclesiologico-gerarchica del sacro ministero, sviluppata dal concilio Vaticano II nella duplice direzione verticale (rapporto con i vescovi nel segno della subordinazione) e orizzontale (rapporto con i fedeli nel segno del servizio).

A) Relazione con i vescovi

Il Concilio concatena e collega in forma discendente Gesù, il Cristo-Messia, l'inviato dal Padre, sacerdote sommo ed eterno (cf. *Eb* 3, 1), immediatamente agli apostoli che stabilisce come gruppo definito, stabile e compatto "perché stessero con lui e per mandarli a predicare con il potere di scacciare i demòni" (*Mc* 3, 14-15)[66]. Il passaggio successivo del collegamento sacramentale dei presbiteri con Cristo sacerdote capo e pastore, come ultimo anello della sequenza sacerdotale, si compie tramite i vescovi "che per istituzione divina sono succeduti agli apostoli"[67]. Ai diaconi infatti "vengono

---

[65] *CCC* 1548; cf. 1549. 1120. 1591. Vedi J. HERRANZ CASADO, *L'immagine del presbitero...*, in *Sac.*, pp. 34-35; S. I. SILVESTRELLI, *Non ridurre...*, cit., 17; cf. 20-21.

[66] Dai vangeli risulta che Gesù, fra il vasto numero dei discepoli (cf. Lc 6, 13), chiama, elegge e costituisce (cf. Mc 3, 13; Gv 15, 16) i "dodici" come gruppo unito in sé e distinto dagli altri. La scelta è preceduta da un'intera notte di preghiera di Gesù in disparte, sulla montagna (cf. Mc 3, 13; Lc 6, 12), per indicarne il valore; è descritta dall'evangelista Marco con un'espressione ricca di senso: "καὶ ἐποίησεν δώδεκα (e fece i dodici)" (Mc 3, 14. 16), per mettere in rilievo l'intenzione efficace e creatrice di Gesù [J. GALOT, *Teologia del sacerdozio*, cit., 66-67; cf. J. SARAIVA MARTINS, *Il sacerdozio ministeriale...*, cit., pp. 77-79; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sacerdozio ministeriale. Ricerca storica e riflessione teologica* (7.X.1970), Ed. Dehoniane, Bologna 1972, pp. 69-70]. I dodici sono costituiti innanzitutto per stare con Gesù ("μετ'αύτοῦ": Mc 3, 14); poi per essere mandati a predicare col potere ("ἐξουσίαν") di scacciare i demoni (cf. Mc 3, 14-15). La loro struttura comporta un aspetto ontologico (unione all'essere di Cristo) e un aspetto funzionale (condivisione della missione di Cristo (M. GRILLI, *Comunità e Missione: le direttive di Matteo. Indagine esegetica su Mt 9, 35-11, 1*, P. Lang, Frankfurt am Main 1992, 190).

[67] *LG* 20: *EV* 1/333.

imposte le mani "non per il sacerdozio ma per il servizio" della parola, della liturgia e della carità[68].

Uno fra i più importanti paragrafi teologici del decreto sui presbiteri dice:

> Pertanto, dopo aver mandato gli apostoli come egli stesso era stato mandato dal Padre, Cristo, per mezzo degli stessi apostoli, rese partecipi della sua consacrazione e missione i loro successori, cioè i vescovi, il cui compito fu trasmesso in grado subordinato ai presbiteri[69].

Il Concilio insegna che mentre la consacrazione episcopale conferisce "la pienezza (*plenitudinem*) del sacramento dell'ordine… il sommo sacerdozio, la totalità del sacro ministero", "il vertice del sacerdozio (pontificates apicem)"[70], l'ordinazione presbiterale pur congiungendo i presbiteri "ai vescovi nell'onore sacerdotale"[71] conferisce loro il "munus ministerii" dei vescovi "in grado subordinato"[72] e li costituisce perciò "aiuto e strumento"[73], "cooperatori dell'ordine episcopale per il retto assolvimento della missione apostolica affidata da Cristo"[74].

---

[68] *LG* 29: *EV* 1/359. Accanto ai gradi sacerdotali (episcopato e presbiterato), il sacramento dell'ordine comprende pure il "grado di servizio (diaconato)" (*CCC* 1554; cf. 1593; vedi *CJC* 1009, § 1). Il "grado inferiore della gerarchia" [*LG* 29: *EV* 1/359; cf. CONCILIO TRIDENTINO, *De sacramento ordinis* (15.VII.1563), can. 6: *DS* 1776], "terzo grado dell'ordine sacro" (*SDO*: *EV* 2/1368), "fin dalla prima età apostolica... è stato sempre tenuto in grande onore nella Chiesa" (*AP*: *EV* 4/1771). Il Vaticano II, senza voler risolvere definitivamente il problema e senza voler condannare i teologi di opinione contraria, favorisce l'idea della sacramentalità del diaconato come ultimo grado della gerarchia (cf. *LG* 29. 41: *EV* 1/359. 393). Parla esplicitamente nella *Lumen gentium* e nel decreto *Ad gentes*, della "grazia sacramentale" del diaconato che si riceve mediante il rito solenne dell'imposizione delle mani (*LG* 29: *EV* 1/359; cf. *AG* 16: *EV* 1/1140). Non attesta direttamente nulla circa il conferimento del carattere, a differenza di quanto aveva indicato dell'episcopato e del presbiterato; lo suggerisce implicitamente quando dichiara la sacramentalità del diaconato. Tutti i documenti del magistero successivi al Vaticano II non fanno altro che spiegare e sviluppare all'unanimità i vari risvolti della dottrina conciliare [cf. *SDO* Introd.: *EV* 2/1369; *AP*: *EV* 4/1775-1776; *CCC* 1570. 1597. 1121; *CJC* 1008. 1009; CatG (13.X.1993), n. 5: *InsG* XVI/2 (1993) 1004; BENEDETTOXVI, Lettera apostolica in forma di Motu proprio *Omnium in mentem* (26.X.2009), art. 1: *EV* 26/1227; CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti* (22.II.1998), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, nn. 4-7, 23-26; CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei diaconi permanenti* (22.II.1998), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, nn. 44-46. 67, 110-112; 132].

[69] *PO* 2: *EV* 1/1245. Lo stesso processo viene presentato all'esordio del paragrafo 28 della *Lumen gentium*, con l'unica differenza che vengono menzionati i vescovi e poi i "diversi soggetti nella chiesa" ai quali viene trasmesso legittimamente il loro ministero (cf. *LG* 28: *EV* 1/354).

[70] *LG* 21. 28: *EV* 1/335. 354; cf. *LG* 26: *EV* 1/348; *CD* 15: *EV* 1/605; *PO* 7: *EV* 1/1265.

[71] *LG* 28: *EV* 1/354; cf. *PO* 5: *EV* 1/1252.

[72] *PO* 2: *EV* 1/1245. "I presbiteri partecipano per la loro parte all'ufficio degli apostoli" (*PO* 2: *EV* 1/1247).

[73] *LG* 28: *EV* 1/355.

[74] *PO* 2: *EV* 1/1245; cf. *PO* 4: *EV* 1/1250. La prospettiva conciliare si rispecchia fedelmente nell'attuale preghiera di ordinazione presbiterale, come risulta nella nuova *edition typical* del *Pontificale Romano* approvata da Giovanni Paolo II il 29.VI.1989. La prece consacratoria è di origine romana e rimonta

Poiché i presbiteri "sono consacrati da Dio…(e) resi partecipi in modo speciale del sacerdozio di Cristo" ma sempre "per il ministero del vescovo (ministrante episcopo)"[75], ne consegue che a lui sono "gerarchicamente collegati"[76] e da lui dipendono "nell'esercizio della loro potestà"[77].

> Tutti i presbiteri, insieme ai vescovi, partecipano dello stesso e unico sacerdozio e ministero di Cristo in modo tale che la stessa unità di consacrazione e di missione esige la loro comunione gerarchica dei presbiteri con l'ordine dei vescovi[78].

Il Concilio in sintesi vuole affermare l'unione nel medesimo sacerdozio e ministero e al tempo stesso la subordinazione gerarchica dei presbiteri rispetto all'ordine dei vescovi nell'esercizio della loro potestà.

"I vescovi – spiega Rambaldi - si comprendono pensando agli apostoli, perché la pienezza del loro sacerdozio si deve riferire alla continuazione della missione sacerdotale degli apostoli; il sacerdozio dei presbiteri si riferisce e non si può separare dal congruo adempimento della missione apostolica dei vescovi"[79]. Il dono dello Spirito Santo nell'ordinazione permette ai vescovi e ai presbiteri nel rispettivo grado sacerdotale, originario o derivato, primario o subordinato, di partecipare all'autorità di

---

sostanzialmente al *Sacramentario Veronese* (560-580) e al *Sacramentario Gregoriano* (595), ma secondo gli studiosi è stata composta con ogni probabilità durante il pontificato di san Leone Magno (440-460) [cf. P. JOUNEL, *Le ordinazioni*, in A. G. MARTIMORT (a cura di), *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla Liturgia*, Roma 1963, vol. 3, 174]. Il testo della seconda edizione tipica, pur rimanendo inalterato nella sostanza e struttura di fondo rispetto alla prima edizione tipica del Rituale postconciliare del 1968, riporta notevoli ritocchi, modifiche e arricchimenti secondo la teologia ministeriale del Vaticano II [cf. C. GIRAUDO, "Il presbitero: pastore, sacerdote e "doctor fidei" nella preghiera di ordinazione del Sacramentario Veronese", in *Rivista Liturgica* 97 (2010) 148ss.; G. FERRARO, "La nuova preghiera di ordinazione presbiterale", in *La Civiltà Cattolica* 141 (1990) III, 29-38; ID., "La teologia del presbiterato nella liturgia dell'ordinazione", in *La Civiltà Cattolica* 128 (1977) III, 28-40; R. LAVATORI - R. POLIERO, *Il prete: identità e missione*, cit., 269-272].

[75] *PO* 5: *EV* 1/1252. I vescovi poiché conferiscono "il dono dello Spirito Santo… ai presbiteri nella sacra ordinazione, hanno in essi dei necessari collaboratori e consiglieri nel ministero e nel compito di istruire, santificare e pascere il popolo di Dio" (*PO* 7: *EV* 1/1264).

[76] *Ibid.*

[77] *LG* 28: *EV* 1/354.

[78] *PO* 7: *EV* 1/1264. "Non si dà, infatti, ministero sacerdotale se non nella comunione con il sommo pontefice e con il collegio episcopale, in particolare con il proprio vescovo diocesano, ai quali sono da riservarsi "il filiale rispetto e l'obbedienza" promessi nel rito dell'ordinazione" (*PdV* 28: *EV*13/1289). Per approfondimenti sulla "*immixtio manuum*" e la promessa di obbedienza nel rito di ordinazione, vedi S. ESPOSITO, *Imita ciò che celebri. Fedeltà di Cristo, fedeltà del sacerdote*, Elledici, Leumann-TO 2011, 126-127; cf. DIOCESI DI ROMA, *Scelto da Dio per gli uomini*, Ed. Paoline, Milano 2012, 93-96; 31-32.

[79] G. RAMBALDI, "La figura del sacerdote secondo il Vaticano II", in *La Civiltà Cattolica* 141 (1970) I, 50.

Cristo Capo sul corpo della chiesa[80]. Per i presbiteri, la tradizione parla di sacerdozio di secondo grado[81], non perché sia meno pieno o efficace del sacerdozio di primo grado, ma perché viene concesso da Dio originariamente come "partecipazione stessa al ministero episcopale" e alla missione dei vescovi successori degli apostoli[82]. I preti, anche se non posseggono "il vertice del sacerdozio (pontificates apicem)" o la "plenitudinem" del sacramento dell'ordine[83], non sono "meno" sacerdoti o "parzialmente" sacerdoti rispetto ai vescovi[84]. A tutti gli effetti i presbiteri, come i vescovi, sono "veri sacerdoti del Nuovo Testamento"[85] perché totalmente unificati al Verbo incarnato capo e pastore della chiesa, a lui permanentemente configurati e assimilati e perciò stesso abilitati ad agire nella sua persona con tutti i poteri del suo sacerdozio, compreso quello "straordinario", secondo quanto attesta la storia ecclesiastica, di trasmettere il sacerdozio stesso[86]. Mancano solo dei poteri relativi al "sommo sacerdozio", non

---

[80] Nell'ottobre del 2009 Benedetto XVI è intervenuto per modificare alcuni canoni del Codice di Diritto Canonico, riservando "la missione e la facoltà di agire nella persona di Cristo capo" soltanto ai vescovi e ai presbiteri [BENEDETTO XVI, *Omnium in mentem* (26.X.2009), art. 2: *EV* 26/1229; cf. *CCC* 1554; cf. 1596]. Il nuovo testo del *CJC*, can. 1009, § 3 risulta così modificato: "Coloro che sono costituiti nell'ordine dell'episcopato o del presbiterato ricevono la missione e la facoltà di agire nella persona di Cristo capo, i diaconi invece vengono abilitati a servire il popolo di Dio nella diaconia della liturgia, della parola e della carità".

[81] La tradizione ecclesiastica ha sempre definito i presbiteri come "secundi sacerdotes" [INNOCENZO I, *Epistula ad Decentium* (19.III.416): *DS* 215] pur sempre "congiunti al vescovo... per l'onore sacerdotale" (CIPRIANO, *Epistula*, 61, 3, 1: *CCL* 3c, 382, r. 43). La tradizione liturgica, come risulta dai *Sacramentari Veronese* (570c.) e *Gregoriano* (595c.), li ha considerati come "sequentis ordinis viros et secundae dignitatis (uomini dell'ordine subordinato e di inferiore dignità)", "secundi meriti munus (ufficio di seconda importanza)" (cf. F. BROVELLI, *Ordine e ministeri*, in*Anàm.*, pp. 265-269), sacerdoti "dell'ordine minore", "secondi predicatori" (cf. C. DILLENSCHNEIDER, *Il nostro sacerdozio*, cit., 128-130).

[82] *PO* 7: *EV* 1/1265. Sull'argomento vedi le riflessioni di J. RÉZETTE, "Sacerdozio dei vescovi e sacerdozio dei presbiteri", in *Pret.*, 419-430; J. GALOT, *Teologia del sacerdozio*, cit., 193-196; R. LAVATORI - R. POLIERO, *Il prete: identità e missione*, cit., 385-392.

[83] *LG* 28. 21: *EV* 1/354. 335. I preti infatti non godono del carattere episcopale, "espressione massima del potere gerarchico" di costituire "i gangli vitali del Corpo di Cristo che è la Chiesa" [CatG(30.IX.1992), n. 7: *InsG* XV/2 (1992) 206; cf. CatG (8.VII.1992), n. 4: *InsG* XV/2 (1992) 39].

[84] I presbiteri sono donati da Cristo alla Chiesa come i "necessari collaboratori" e "cooperatori dell'ordine episcopale per il retto assolvimento della missione apostolica affidata da Cristo" [*PO* 7. 2: *EV* 1/1264. 1245; cf. *PO* 12: *EV* 1/1282; *LG* 28: *EV* 1/354; CatG (25.VIII.1993), nn. 1-3: *InsG*XVI/2 (1993) 556-557]. È quanto sottolinea più volte anche la teologia della preghiera di ordinazione presbiterale nell'anamnesi, nell'epiclesi e nell'intercessione finale (cf. *PROr*, Preghiera di ordinazione presbiterale, n. 146, 99-100).

[85] *LG* 28: *EV* 1/354.

[86] Il *Codice* Pio-Benedettino in vigore fino al 1983, riconosceva il vescovo come "ministro ordinario" e il presbitero come ministro "straordinario" della sacra ordinazione [*Codex Juris Canonici* (*Codice Pio-Benedettino*) (27.V.1917), Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1917, can. 951, nota 5, con relativi rimandi]. I documenti pontifici della storia comprovano la secolare prassi canonica, mai smentita, secondo cui i presbiteri possono amministrare i sacri ordini del diaconato e del presbiterato mediante l'indulto della Sede Apostolica [cf. J. GALOT, *Teologia del Sacerdozio*, cit., 200-201; H. MÜLLER, "De differentia inter

godono della "summa" del sacro ministero[87], o - con le parole di M. Schmaus - dei "poteri di ordine trascendenti il sacerdozio"[88].

In possesso dell'identico sacerdozio e della medesima capacità di trasmetterlo integro per diritto divino, vescovi e presbiteri si differenziano costituzionalmente in ragione del diverso rapporto che mantengono con la "fonte apostolica". Gli uni usufruiscono del sacerdozio in quanto associati al corpo apostolico-sacerdotale-primordiale stabilito da Cristo, gli altri come corpo presbiterale-sacerdotale-subordinato agli apostoli[89]. "Anche se i presbiteri - specifica W. Bertrams - godono dello stesso sacerdozio dei vescovi, non lo godono allo stesso modo dei vescovi"[90]. L'episcopato in altre parole partecipa della relazione primordiale e originaria che lega Cristo agli apostoli. Tale è la specificità del sacerdozio episcopale. Il presbiterato invece deriva da questa relazione fontale come sua esplicitazione. E pertanto l'esercizio dei poteri ha bisogno della mediazione episcopale.

B) Relazione con i fedeli

Il presbiterato secondo la dottrina del Concilio va considerato, in linea ascendente, come un grado di sacerdozio partecipato, subordinato e distinto, ma non per essenza, da quello dei vescovi; in linea discendente invece dev'essere inteso come diverso, sostanzialmente e non solo di grado, da quello comune dei fedeli[91]. Secondo l'affermazione della *Lumen gentium*, il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, pur essendo "ordinati l'uno all'altro" in conformità al disegno divino, differiscono "essenzialmente e non solo di grado"[92]. "Ciò è frutto – commenta Giovanni

---

episcopatum et presbyteratum iuxta doctrinam Concilii Vaticani II", in *Periodica de re morali canonica liturgica* 59 (1970) 611; R. LAVATORI - R. POLIERO, *Il prete: identità e missione*, cit., 389; D. SALACHAS, *Codex Iuris Canonici. Libro IV: la funzione di santificare della Chiesa (confronti con il Codice dei Canoni delle Chiese orientali)*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1996-1997 (pro manuscripto), 174-175].

87 *LG* 21: *EV* 1/335.

88 M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica*, cit., 673. Privi del carattere episcopale, i presbiteri non detengono le responsabilità apostoliche sulla Chiesa universale proprie del collegio dei vescovi in unione col Romano Pontefice (cf. *LG* 22: *EV* 1/337).

89 Cf. *LG* 28: *EV* 1/355; CatG (31.III.1993), n. 2. 4: *InsG* XVI/1 (1993) 784. 787.

90 W. BERTRAMS, *De differentia inter sacerdotium episcoporum et presbyterorum*, in *Periodica de re morali canonica liturgica* 59 (1970) 186.

91 Cf. *LG* 10: *EV* 1/312; *PO* 2: *EV* 1/1244-1245. Su questa tematica, puntuali e chiare le indicazioni dottrinali di J. SARAIVA MARTINS, *Il sacerdozio ministeriale*, cit., 193-201; cf. R. LAVATORI - R. POLIERO, *Il prete: identità e missione*, cit., 159-165.

92 *LG* 10: *EV* 1/312. La formula "essentia et non gradu tantum" è sorta nell'ambito della teologia scolastica medievale ed è stata successivamente recepita dal Magistero. Il Concilio l'ha ripresa direttamente da

Paolo II – di una particolare ricchezza dello stesso sacerdozio di Cristo, che è l'unico centro e l'unica fonte sia di quella partecipazione che è propria di tutti i battezzati, sia di quell'altra partecipazione, a cui si perviene per mezzo di un distinto sacramento, che è appunto il sacramento dell'Ordine"[93].

Le due forme di condivisione del sacerdozio, derivanti da Cristo ciascuna "a suo proprio modo (suo peculiari modo)"[94], si distinguono radicalmente l'una dall'altra, sia per quanto concerne l'atto consacratorio, poiché il sacro ministero richiede un rito sacramentale specifico e una grazia diversa da quello battesimale, sia in riferimento all'azione apostolica e missionaria, in ragione di una sostanziale disparità di servizio e di poteri ad esso connessi. Si può dire che si differenziano per natura o per essenza e non solo per grado, quindi non soltanto in base ad un maggiore o minore livello di entità sacerdotale[95]. Si tratta in ultima analisi di una diversità sacramentale e non semplicemente di tipo giurisdizionale, fondata su distinti e al contempo correlativi doni di grazia che risalgono alla stessa volontà di Cristo e che defluiscono in modo variegato dalla pienezza del suo sacerdozio[96].

Il sacerdozio ministeriale è di un altro ordine rispetto a quello dei laici perché esprime nel Corpo e al servizio del Corpo la pura singolarità e unicità del Capo che vivifica, santifica e dirige le membra[97].

Riferimenti significativi dei testi conciliari sono i seguenti:

> Dotati di sacra potestà, i ministri sono al servizio dei loro fratelli, affinché tutti coloro che fanno parte del popolo di Dio… tendano liberamente e ordinatamente allo stesso fine e giungano alla salvezza[98].

Pio XII [cf. PIO XII, *Magnificate Dominum* (2.XI.1954): *AAS* 46 (1954) 669]. Per un approfondimento in merito, cf. A. ACERBI, *Osservazioni sulla formula "essentia et non gradu tantum" nella dottrina cattolica sul sacerdozio*, in *Lateranum* 47 (1981) 98-101. Giova pure ricordare che la distinzione tra sacerdozio comune e ministeriale è da intendersi come "dottrina certa della Chiesa" [CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei Presbiteri* (31.I.1994), n. 17: *EV* 14/776].

[93] *GvS79* 4: *EV* 6/1296.

[94] *LG* 10: *EV* 1/312; cf. *LG* 62: *EV* 1/437; *PdV* 17: *EV* 13/1242.

[95] L'istruzione vaticana *Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale* del 4 agosto 2002 specifica ulteriormente: "Non si tratta soltanto di una maggiore o minore intensità di partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo ma di partecipazioni essenzialmente diverse" [CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Istruzione *Il Presbitero pastore e guida della comunità parrocchiale* (4.VIII.2002), n. 6: *EV* 21/786].

[96] Cf. J. GALOT, *Teologia del sacerdozio*, cit.,120-125; G. GRESHAKE, *Essere preti*, cit., 108; R. LAVATORI - G. CAMPANILE, *Voi sarete il mio popolo. La chiesa alla luce del Vaticano II*, Ed. Dehoniane, Bologna 1991, 46.

[97] "È per il fatto che abilita dei battezzati a rappresentare in modo efficace nel Corpo il ruolo insostituibile del Capo, che questo ministero li segna e li differenzia in un modo che non assomiglia a nessun altro e che nulla soppianta" (G. MARTELET, *Teologia del sacerdozio*, cit., 66).

[98] *LG* 18: *EV* 1/328.Il Cristo ha istituito il ministero sacerdotale per la costituzione, l'animazione e la conservazione del sacerdozio dei fedeli. Non è un'istituzione che si ponga "accanto" al laicato, oppure "sopra" di esso. Il sacerdozio dei Vescovi, dei Presbiteri... è "per" i laici e, proprio per questo, possiede un carattere "ministeriale", cioè, "di servizio" (*GvS90* 3: *EV* 12/240; cf. *CCC* 1547. 1120. 1142).

La funzione dei presbiteri… partecipa dell'autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il proprio corpo[99].

I preti sono chiamati dal decreto conciliare *Presbyterorum ordinis* "ministri del capo"[100], esercitano il "munus Christi capitis"[101] perché comunicano sacramentalmente la "grazia del Capo" che sostenta, dona vita e salvezza alla chiesa e la rende segno e strumento di salvezza fra le genti[102].

C) Relazione col presbiterio

Recuperando sul versante ecclesiologico il valore fondamentale del sacerdozio comune dei fedeli, al cui servizio il sacerdozio dei presbiteri interamente si pone, sviluppando la ricca dottrina della "collegialità episcopale" e dando risalto alla verità del "presbiterio" per cui "tutti i presbiteri, costituiti nell'ordine del presbiterato mediante l'ordinazione, sono intimamente uniti tra loro dalla fraternità sacramentale"[103], il Vaticano II ha inteso liberare il ministero ordinato dall'isolamento individualistico in cui poteva essere imprigionato e spronare ad una maggiore apertura verso la dimensione comunitaria[104].

L'insieme dei presbiteri diocesani uniti al loro vescovo "nella sua verità piena è un *mysterium*: infatti è una realtà soprannaturale perché si radica nel sacramento dell'Ordine. Questo è la sua fonte, la sua origine. È il luogo della sua nascita e della sua crescita"[105]. Il presbiterio quindi non va

---

[99] *PO* 2: *EV* 1/1246; cf. *PO* 6: *EV* 1/1257.

[100] *PO* 12: *EV* 1/1282.

[101] *PO* 6: *EV* 1/1257.

[102] Cf. *LG* 50: *EV* 1/422. "Se nessun fedele può fare a meno di un ministero che significa, nel prete, che il Cristo è la fonte unica del sacerdozio spirituale della Chiesa, non esiste d'altra parte nessun prete, nel senso ministeriale del termine, se non rapportato al sacerdozio dei fedeli di cui favorisce, richiama e serve la grandezza" (G. Martelet, *Teologia del sacerdozio*, cit., 66).

[103] *PO* 8: *EV* 1/1267; cf. *LG* 28: *EV* 1/355. Storicamente troviamo una delle prime attestazioni della realtà del presbiterio nei Padri apostolici: "Un solo vescovo con il presbiterio e i diaconi, miei conservi" (Ignazio di Antiochia, *Epistula ad Philadelphenses*, IV: *Funk* I, 227; cf. Id., *Epistula ad Ephesios*, II, 2. IV, 1: *Funk* I, 175. 177).

[104] Cf. E. Castellucci, *Il ministero ordinato*, cit., 234-237; 246-247; J. Galot, "Le Sacerdoce dans la doctrine du Concile", in *Nouvelle Revue Théologique* 88 (1966) 1044-1061; M. Semeraro, "Per una fondazione teologica del presbiterio", in *Lateranum* 64 (1998) 135-156; M. Zattoni - G. Gillini, "Alla scoperta delle relazioni nel presbiterio", in Aa.Vv., *Preti, ma non da soli. Presbiterio e comunità*, Àncora, Milano 2001, 121-150. Il segnale preciso della volontà dei padri conciliari di dar risalto alla dimensione comunitaria e collegiale del presbiterato superando chiusure personalistiche e individualistiche, si trova esaminando anche il vocabolario del decreto *Presbyterorum Ordinis*: il termine 'presbitero' nel documento compare al singolare appena 7 volte, mentre al plurale compare ben 111 volte.

[105] *PdV* 74: *EV* 13/1519. Il sacramento dell'Ordine unisce personalmente e indissolubilmente i singoli presbiteri a Cristo capo ma per l'ordinazione stessa che tutti associa all'unico sacerdozio di Cristo essi

appiattito ad una mera struttura sociologica e funzionale; è invece una realtà teologale e sacramentale che si riflette poi e trova il suo naturale prolungamento nell'ambito dell'esercizio del sacro ministero: "Dal *mysterium* al *ministerium*"[106]. Crea tra i preti e il vescovo stesso una profonda unificazione, una comunione di grazia tanto forte da concretizzarsi in fraternità, stima reciproca, condivisione e corresponsabilità. L'amicizia sacerdotale che nasce non da carne e sangue, ma dalla grazia dell'unico sacramento dell'ordine ricevuto, oltre che elevare e sublimare i rapporti umani tra preti, si espande in varie forme di aiuto e sostegno reciproco, pastorali, spirituali, materiali. Nessun prete serve la chiesa da solo, staccato dagli altri e in modo soggettivistico. Per il medesimo vincolo sacramentale che li congiunge tra loro e col vescovo diocesano "tutti lavorano per la stessa causa" uniti nella carità, con la preghiera e l'"incondizionata collaborazione"[107]. Argomenta sinteticamente il Concilio:

> L'unione tra i presbiteri e i vescovi è particolarmente necessaria ai nostri giorni, dato che oggi, per diversi motivi, le iniziative apostoliche debbono non solo rivestire forme molteplici, ma anche trascendere i limiti di una parrocchia o di una diocesi. Nessun presbitero è quindi in condizione di realizzare a fondo la propria missione se agisce da solo e per proprio conto, senza unire le proprie forze a quelle degli altri presbiteri, sotto la guida di coloro che governano la chiesa[108].

3. Dimensione salvifico-ministeriale

Per definire con maggiore precisione e pienezza la figura del presbitero, il Concilio ha meglio esplicitato i contenuti della sua missione utilizzando sia nella *Lumen gentium* che nella *Presbyterorum ordinis* lo schema

---

diventano una cosa sola, e si inseriscono nella comunione del presbiterio congiunto al vescovo (cf. *LG* 28: *EV* 1/355; *PO* 7. 8: *EV* 1/1264. 1267). Il rito dell'imposizione delle mani dei presbiteri concelebranti dopo il vescovo durante l'ordinazione sacerdotale esprime in modo eloquente la verità dell'appartenenza all'unico presbiterio. Vuole indicare semplicemente e opportunamente l'integrazione e l'aggregazione dei nuovi sacerdoti al presbiterio, "perché godono anch'essi – sottolinea Ippolito Romano – del comune e simile spirito sacerdotale" (IPPOLITO ROMANO, *Traditio Apostolica*, 8: *SChr*11 bis, 58; cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Premesse, n. 117: *PROr*, p. 85). Viene così manifestato "visibilmente il legame sacramentale, e non semplicemente funzionale-organizzativo, che lega l'*unum presbyterium* al Vescovo, e in lui, i presbiteri l'uno all'altro" [L. BRANDOLINI, "Identità e missione del presbitero a partire dal rito di ordinazione", in CENTRO DI AZIONE LITURGICA (a cura di), *Identità e missione del presbitero*, C.L.V.-Edizioni Liturgiche, Roma 2009, 77-78; cf. *PdV* 74. 17: *EV* 13/1519-1521; 1238-1240; *DirPr* 25, pp. 24-25; DIOCESI DI ROMA, *Scelto da Dio*, cit., 31-32].

[106] *PdV* 74: *EV* 13/1520.

[107] *PO* 8: *EV* 1/1267.

[108] *PO* 7: *EV* 1/1266.

del "triplice ministero", e perfezionando in questo modo quello tradizionale delle due potestà sul corpo reale di Cristo e sul corpo mistico[109]. Ad esempio:

> In virtù del sacramento dell'ordine e ad immagine di Cristo sommo ed eterno sacerdote (cf. *Eb* 5, 1-10; 7, 24; 9, 11-28) sono consacrati per predicare il Vangelo, pascere i fedeli e celebrare il culto divino, quali veri sacerdoti della nuova alleanza[110].
>
> I vescovi, grazie al dono dello Spirito Santo che è concesso ai presbiteri nella sacra ordinazione, hanno in essi dei necessari collaboratori e consiglieri nel ministero e nella funzione di istruire, santificare e governare il popolo di Dio[111].

Il Concilio ha messo in relazione i tre compiti armonizzandoli, senza contrapposizioni né esclusivismi. Era in gioco la ridefinizione dell'identità del prete tra due possibili determinazioni: uomo del culto (modello liturgico-sacrale) o uomo della predicazione e della carità pastorale (modello missionario-pastorale)? Designando i tre *munus* come elementi, esigenze diverse e correlative, inseparabili e complementari dello stesso ministero sacerdotale, i padri del Concilio hanno superato le tensioni dialettiche addivenendo ad una soluzione armonica[112]. La concezione essenziale di *Presbyterorum ordinis* sul tema dei *munera* risiede sul fatto che essi non indicano tre compiti sovrapposti, ma tre aspetti dell'unico ministero; tanto che quando si considera uno di essi già si intende riferirsi anche agli altri due. L'intreccio dei vari uffici ben riluce nel decreto: la predicazione è per natura sua orientata all'eucaristia e alla comunità[113]; l'eucaristia è il compimento della predicazione, "fonte e culmine di tutta l'evangelizzazione"[114]; la carità è il risvolto pratico della predicazione e il frutto sublime dell'eucaristia[115].

---

[109] La commissione redattrice del decreto *Presbyterorum ordinis* ha ricordato che la visione e prospettiva del *triplex munus*, sebbene non sia dottrina definita, di fatto è vera e autentica dottrina del Vaticano II (cf. E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, cit., p. 232, nota 42). Per significativi approfondimenti sul tema dei *tria munera sacerdotalia* vedi P. GOYRET, *Chiamati, Consacrati*, cit., 97-102; R. LAVATORI-R. POLIERO, *Il prete: identità e missione*, cit., 313-316.

[110] *LG* 28: *EV* 1/354; cf. *CCC* 1564.

[111] *PO* 7: *EV* 1/1264. I vari compiti dei presbiteri sono ampiamente presentati e considerati nei paragrafi 4-6 del decreto *Presbyterorum ordinis*. Il sacramento dell'Ordine rimane la radice e la fonte della missione presbiterale nelle sue tre articolazioni, regolamentate dalla giurisdizione. La consacrazione (causa) a sostegno della missione (effetto) sono le due "componenti ontologiche del presbiterato", intrinsecamente connesse e interdipendenti (cf. A. DEL PORTILLO, *Consacrazione & missione*, cit., 39-40; 45).

[112] Per un opportuno ragguaglio sulla questione, cf. J. P. CORDES, *Perché sacerdote?*, cit., 149-161.

[113] Cf. *PO* 4: *EV* 1/1251.

[114] *PO* 5: *EV* 1/1253.

[115] *PO* 6: *EV* 1/1261.

L'esposizione dei tre uffici non segue l'ordine di importanza oggettiva (*ordo ontologicae dignitatis*), ma quello logico o fattivo di realizzazione (*ordo exercitii*)[116]: annuncio della Parola che genera la fede (cf. *Rm* 10, 13-17) (*munus docendi*); incorporazione alla chiesa e santificazione dei fedeli mediante i sacramenti (*munus sanctificandi*); educazione e guida costante nella vita cristiana per la maturazione delle membra del corpo (*munus pascendi*)[117]. Il segretario della Commissione per l'elaborazione del decreto commenta la principale motivazione di questa impostazione: "Il sacrificio eucaristico, che è la prima funzione sacerdotale sotto qualunque punto di vista, acquista il suo giusto rilievo quando è situato in una prospettiva dinamica che lo pone come culmine del ministero sacerdotale e come fonte, radice e centro di tutta la vita della comunità ecclesiale"[118].

Per il Vaticano II dunque i presbiteri in forza della loro consacrazione sacramentale sono configurati a Cristo sacerdote e partecipano "secondo il grado del loro ministero" della "funzione di Cristo unico mediatore": essi perciò

> annunziano a tutti la divina parola, ma soprattutto (maxime) esercitano la loro funzione sacra nel culto o assemblea eucaristica", dove agiscono "in persona di Cristo" toccando così l'apice del loro ministero; sono abilitati poi a compiere, "per la loro parte di autorità, l'ufficio di Cristo, pastore e capo, (e) raccolgono la famiglia di Dio, come una fraternità animata dallo spirito d'unità, e per mezzo di Cristo nello Spirito la portano a Dio Padre[119].

4. Vissuto esistenziale del presbitero

I padri del Concilio si sono infine dimostrati attenti a calare nel vissuto e nell'esistenza pratica le prospettive teologiche e dottrinali esposte, così da tradurle in esperienza concreta.

---

[116] Fra le due soluzioni la commissione preparatoria del decreto sulla vita e il ministero dei presbiteri ha preferito la seconda, perché era più rispondente all'ordine che in altri documenti conciliari era stato seguito nell'esporre queste stesse funzioni (cf. *LG* 25-27 e *CD* 12-16 sui vescovi) (cf. A. DEL PORTILLO, *Consacrazione & missione*, cit., 29).

[117] L'ordine logico di elencazione si riscontra nella *Lumen gentium* (cf. *LG* 25-27: *EV* 1/344-353) e nei decreti *Christus Dominus* (cf. *CD* 12-16: *EV* 1/596-613) e *Presbyterorum ordinis* (cf. *PO* 4-6: *EV* 1/1250-1263). Per il dibattito conciliare circa la preminenza tra i compiti dei presbiteri, cf. G. RAMBALDI, "La figura del sacerdote secondo il Vaticano II", in *La Civiltà Cattolica* 121 (1970) I, 53-56; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sacerdozio ministeriale*, cit.,106-109.

[118] A. DEL PORTILLO, *Consacrazione & missione*, cit., 29; cf. G. RAMBALDI, "L'unità delle funzioni dei presbiteri", in *Pret.*, 494-505; B. NEUNHEUSER, "Evangelizzazione e vita sacramentale", in *Pret.*, 507-527.

[119] *LG* 28: *EV* 1/354.

Se il capitolo primo del decreto *Presbyterorum ordinis* è di carattere dottrinale (teologia del presbiterato) e il secondo pastorale (ministero dei presbiteri), il terzo è prevalentemente spirituale, ascetico e disciplinare (vita dei presbiteri). L'esposizione muove dalla consapevolezza che le esigenze della vita spirituale dei presbiteri derivano e si collegano direttamente al triplice ministero, considerato via alla perfezione e non deviazione, dispersione o inciampo. Ogni prete

> mentre è al servizio della gente che gli è affidata e di tutto il popolo di Dio, può avvicinarsi più efficacemente alla perfezione di Colui di cui sostiene l'ufficio[120].

> Esercitando il ministero dello spirito e della giustizia, essi vengono consolidati nella vita spirituale[121].
>
> I presbiteri raggiungeranno la santità nel modo loro proprio se nello Spirito di Cristo eserciteranno i loro compiti con impegno serio e instancabile[122].

Chiamati a espletare il sacerdozio secondo lo stile stesso di Cristo che assunse per sé lo stato di verginità, povertà volontaria e piena dedizione alla volontà del Padre, i presbiteri si conformeranno sempre più pienamente a Cristo se nel quotidiano abbracceranno l'umiltà e obbedienza, la perfetta continenza, il distacco dai beni terreni e la vera carità[123]. Per alimentare la propria vita di unione a Cristo e tendere alla santità, oltre all'esercizio fedele e devoto del ministero, i presbiteri "dispongono dei mezzi, sia comuni che specifici, sia tradizionali che nuovi, che lo Spirito Santo non ha mai cessato di suscitare in mezzo al popolo di Dio"[124]: la familiarità con la divina parola e con l'eucaristia, il ricorso alla penitenza sacramentale, la preghiera quotidiana, la visita e l'adorazione al Sacramento, la direzione spirituale, la partecipazione agli incontri di formazione e la devozione alla Vergine Maria.

Il decreto *Optatam totius*, che ha preceduto di qualche mese la promulgazione del documento *Presbyterorum ordinis* e ne ha anticipato i principali contenuti, afferma l'importanza della formazione per tutti i sacerdoti sotto i molteplici aspetti del loro ministero: pastorale (cf. *OT* 4-7;

---

[120] *PO* 12: *EV* 1/1282.
[121] *PO* 12: *EV* 1/1284.
[122] *PO* 13: *EV* 1/1286.
[123] Cf. *PO* 15-17: *EV* 1/1293-1303.
[124] *PO* 18: *EV* 1/1304.

19-21), spirituale (cf. *OT* 8-12) e culturale (cf. *OT* 13-18), tutti finalizzati ad avere nella chiesa pastori secondo il cuore di Cristo. La continuità tra questi due documenti, concernenti i candidati al sacerdozio e i presbiteri nell'esercizio del ministero, mostra come la persona e il comportamento del prete debbano avere fondamenti sicuri e accompagnamenti costanti.

Da quanto delineato finora consegue che i preti non possono essere idonei adeguatamente ad esplicare il ministero, se essi stessi per primi non accolgono dentro di sé e non vivono quelle realtà che amministrano agli altri. Da qui l'urgenza che prima di annunciare la Parola, devono ascoltarla, meditarla e viverla; prima di consacrare l'eucaristia debbano essere adoratori del mistero, trasformati e santificati in Cristo; prima di svolgere la riconciliazione e la purificazione dei peccati con il sacramento della penitenza, essi stessi devono sentirsi miseri e bisognosi della divina misericordia; prima di porsi al servizio della carità e della vigilanza pastorale, devono essere animati di umiltà e obbedienza a Cristo e alla Chiesa. Nessuno può donare e comunicare ciò che non possiede e non vive.

Occorre precisare che nella Chiesa cattolica sono in vigore due forme di esistenza sacerdotale: quella *celibataria*, propria della tradizione latino-occidentale, e quella *coniugata*, esistente nella tradizione greco-bizantina orientale. Le due modalità non si contrappongono ma si completano. Il sacerdozio celibe sottolinea maggiormente la configurazione a Cristo (aspetto cristologico), mentre il sacerdozio coniugato si delinea specialmente nella configurazione alla Chiesa (aspetto ecclesiologico). Ambedue però derivano dall'unico e medesimo sacerdozio di Cristo sposo congiunto alla Chiesa sposa. Sotto questo aspetto il prete celibe non può chiudersi nell'autoreferenzialità, dimenticando o trascurando il suo servizio ai membri della Chiesa[125], mentre il prete coniugato non deve restare circoscritto all'ambiente familiare, sottovalutando il rapporto fondante con Cristo. Il mistero cristologico e quello ecclesiologico formano insieme e inseparabilmente l'unico vero perfetto sacerdozio ministeriale quale strumento per la diffusione dell'opera

[125] Scrive a tal proposito papa Bergoglio: "Il celibato corre il rischio di essere una comoda solitudine, che offre libertà per muoversi con autonomia, per cambiare posto, compiti e scelte, per disporre del proprio denaro, per frequentare persone diverse secondo l'attrattiva del momento. In tal caso, risplende la testimonianza delle persone sposate. Coloro che sono stati chiamati alla verginità possono trovare in alcune coppie di coniugi un segno chiaro della generosa e indistruttibile fedeltà di Dio alla sua Alleanza, che può stimolare i loro cuori a una disponibilità più concreta e oblativa" [FRANCESCO, Esort. apost. postsinodale *Amoris Laetitia* (19.III.2016), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, n. 162,142].

redentrice voluta dal Padre, attuata da Cristo e prolungata dalla Chiesa nella potenza dello Spirito Santo[126].

Conclusione

Il Concilio Vaticano II con il suo autorevole insegnamento sul presbiterato ha posto le basi per un profondo rinnovamento della Chiesa, all'insegna di una maggiore fedeltà al Vangelo e ai dettami della più autentica e feconda tradizione ecclesiale.

Offrendo una lettura efficace e convincente delle fonti (Scrittura e Tradizione), con l'indispensabile riferimento alle origini, ha inaugurato una teologia dell'ordine sacro equilibrata, ricca e feconda, aperta e sensibile anche alla prospettiva ecumenica.

I Padri conciliari hanno evidenziato e focalizzato il rapporto tra dimensione cristologica, pneumatologica ed ecclesiologica del ministero sacerdotale[127] anche per l'influsso significativo, l'apporto qualificante e la ricchezza del patrimonio spirituale delle chiese orientali[128].

L'assise ecumenica ha ridefinito la figura del prete secondo le coordinate essenziali della consacrazione sacramentale ad opera dello Spirito e della triplice missione salvifica di Cristo. In tal modo ha preso nuovo vigore la concezione unitaria del ministero presbiterale. In forza del sacro carattere di cui sono insigniti, i presbiteri possiedono la *potestas spiritualis*, "il sacro potere dell'Ordine per offrire il sacrificio e perdonare i peccati"[129], per comunicare la santità di Cristo, trasmettere la verità rivelata, guidare la Chiesa e promuovere il regno di Dio nel mondo[130].

---

[126] Vedi sull'argomento le ampie riflessioni di R. LAVATORI-R. POLIERO, *Mistero e identità*, cit., 372-376.

[127] Cf. *ibid.*, 158; 166-171.

[128] "La storia, le tradizioni e molte istituzioni ecclesiastiche chiaramente dimostrano quanto le Chiese orientali si siano rese benemerite verso tutta la Chiesa. Per questo il santo Concilio non solo circonda di doverosa stima e di giusta lode questo loro patrimonio ecclesiastico e spirituale, ma lo considera fermamente quale patrimonio di tutta la Chiesa. Dichiara quindi solennemente che le Chiese d'Oriente come quelle di Occidente, hanno il diritto e il dovere di reggersi secondo le proprie discipline particolari, poiché si raccomandano per veneranda antichità, si accordano meglio con i costumi dei loro fedeli e sono più adatte a provvedere al bene delle loro anime" (*OE* 5: *EV* 1/461).

[129] *PO* 6. 2: *EV* 1/1257. 1245; cf. *CCC* 1538; CONCILIO TRIDENTINO, *De sacramento ordinis* (15.VII.1563), cap. 1. can. 1: *DS* 1764. 1771. Il carattere costituisce come la "radice ontologica" dei poteri sacerdotali, tanto che questi non possono sussistere senza quello. Come dice Pio XI: "Tali poteri eccelsi conferiti al sacerdote in uno speciale sacramento a ciò ordinato, non sono in lui transitori o passeggeri, ma stabili e perpetui, congiunti come sono ad un carattere indelebile impresso nell'anima sua" [PIO XI, Enciclica *Ad catholici sacerdotii* (20.XII.1935), I: *EE* 5/1020; cf. BENEDETTO XVI, Discorso alla Plenaria della Congregazione per il Clero in Vaticano (16.III.2009): *InsB* V/1 (2009) 392].

[130] Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* in sintesi afferma che "i ministri ordinati esercitano il loro servizio presso il popolo di Dio attraverso l'insegnamento [*munus docendi*], il culto divino [*munus liturgicum*] e

Con la riaffermazione inoltre del valore fondamentale del sacerdozio comune dei fedeli, della collegialità episcopale e della realtà sacramentale del presbiterio, è stata ricuperata la prospettiva comunitaria del sacro ministero, superando una certa concezione piuttosto individualista e personalistica.

Il Vaticano II ha contribuito a rileggere in chiave missionaria l'intera teologia del presbiterato, superando nella sintesi dell'armonizzazione le tensioni tra l'irrinunciabile concezione cultuale e la vitale visione pastorale del ministero.

Ha infine dato nuovo slancio al rapporto tra ministero sacro e vita spirituale facendo derivare dalle funzioni di magistero, culto e cura pastorale del popolo di Dio le esigenze della vita spirituale e non viceversa[131].

Il Concilio ha davvero considerato i preti come "l'asse portante di tutta la Chiesa"[132]. I vescovi infatti non possono svolgere la loro missione apostolica in estensione, continuità e profondità senza il valido sostegno dei presbiteri. I laici a loro volta faticano ad impegnarsi in opere pastorali e missionarie, se non sono sorretti e alimentati spiritualmente dal sacerdozio dei presbiteri. Ne deriva che l'attenzione, la cura, la formazione umana, dottrinale, morale, spirituale e pastorale dei ministri ordinati, in quanto collaboratori dei vescovi e servitori del popolo di Dio, è la chiave di volta per rivitalizzare il tessuto ecclesiale, ricompaginarlo, far brillare a beneficio di tutta l'umanità la sua vocazione e missione di "segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano"[133].

Lungi dalle fatue dissipazioni, dalle stravaganze mondane e dagli eccessi dell'attivismo, urge che i presbiteri nella loro meditazione quotidiana, riflessione e studio sacro si rifacciano agli insegnamenti conciliari, sostenuti e guidati dal vivente magistero della Chiesa. Solo alimentando

---

il governo pastorale [*munus regendi*]" (*CCC* 1592; cf. 888-896). Il triplice *munus* viene esercitato anche dai laici in forza dei sacramenti del battesimo e della confermazione, ma in modo essenzialmente diverso dai presbiteri. Per un approfondimento in merito, cf. *PO* 4-6. 13: *EV* 1/1250-1263. 1286-1289; *PdV* 26: *EV* 13/1280-1285; *DirPr* 8, 22. Per una presentazione d'insieme delle tre funzioni presbiterali, cf. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il Presbitero, Maestro della Parola, Ministro dei Sacramenti e guida della comunità in vista del Terzo Millennio cristiano* (19.III.1999), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, I-IV, 8-56; P. GOYRET, *Chiamati, Consacrati*, cit., 97-102; 126-131.

[131] Cf. E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, cit., 246-248; A. FAVALE (a cura di), *I sacerdoti nello spirito,* cit., 356-358.

[132] *Ibid*., p. 9.

[133] *LG* 1: *EV* 1/284.

incessantemente la propria esistenza in Cristo e la propria appartenenza al popolo di Dio, potranno vivere in pienezza, bellezza ed entusiasmo la divina chiamata per la santificazione e la salvezza del mondo.

Al di sopra di tutto occorre sempre presupporre la divina vocazione che chiama le creature umane a collaborare, pur in maniere diverse e complementari, all'unico disegno di salvezza che si trova compiuto in Cristo capo e sposo e nella Chiesa corpo mistico e sposa.

Abbreviazioni e sigle

AAS	*Acta Apostolicae Sedis*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1909 ss.
Aa.Vv.	Autori Vari.
AG	CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes* sull'attività missionaria della Chiesa (7.XII.1965).
Anàm.	A. J. CHUPUNGCO (diretto da), *Anàmnesis*, Marietti, Genova 1986, vol. III/1.
AP	PAOLO VI, Lettera apostolica motu proprio *Ad pascendum* (15.VIII.1972).
ASS	*Acta Sanctae Sedis*, Roma 1865-1908.
CatG	GIOVANNI PAOLO II, Catechesi all'udienza generale.
CatB	BENEDETTO XVI, Catechesi all'udienza generale.
CCC	*Catechismo della Chiesa Cattolica* (15.VIII.1997), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011.[2]
CCL	*Corpus Christianorum. Series latina*, Ed. Brepols, Turnhout 1953 ss.
CD	CONCILIO VATICANO II, Decreto *Christus Dominus* sull'ufficio pastorale dei vescovi nella Chiesa (28.X.1965).
CJC	*Codice di Diritto Canonico* (25.I.1983), Testo ufficiale e versione italiana, Ed. U.E.C.I., Roma 1984.
DirPr	CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri. Nuova edizione* (11.II.2013), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013.
DS	H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. HÜNERMANN, ed. bilingue, Ed. Dehoniane, Bologna 1995.
EE	*Enchiridion delle Encicliche*, Ed. Dehoniane, Bologna 1995 ss.
EV	*Enchiridion Vaticanum*, Ed. Dehoniane, Bologna 1981 ss.
Funk	*Opera patrum apostolicorum*, Ed. F. X. Funk, Tubinga 1887.
InsB	*Insegnamenti di Benedetto XVI*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006 ss.

InsG *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979 ss.
InsP *Insegnamenti di Paolo VI*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1963 ss.
GvS79 GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Novo incipiente* ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (8.IV.1979).
GvS87 GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Hymnodicto* ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (13.IV.1987).
GvS89 GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Anche quest'anno* ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (12.III.1989).
GvS90 GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Veni Creator* ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (12.IV.1990).
GvS91 GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Lo Spirito del Signore* ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (10.III.1991).
GvS92 GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Ego sum vitis* ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (29.III.1992).
GvS93 GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Gesù Cristo* ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (8.IV.1993).
GvS96 GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Consideriamo... la nostra vocazione* ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (17.III.1996).
GvS97 GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Iesu, Sacerdos* ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (16.III.1997).
GvS98 GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Con la mente* ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo (25.III.1998).
LG CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa (21.XI.1964).
OE CONCILIO VATICANO II, Decreto *Orientalium ecclesiarum* sulle chiese orientali cattoliche (21.XI.1964).
OR *L'Osservatore Romano*, Città del Vaticano 1860 ss.
OT CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatam totius* sulla formazione sacerdotale (28.X.1965).
PdV GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Pastore dabo vobis* (25.III.1992).
PO CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis* sul ministero e la vita sacerdotale (7.XII.1965).
Pret. G. CONCETTI (diretto da), *Il prete per gli uomini d'oggi*, Ed. A.V.E., Roma 1975.
PROr *Pontificale Romano. Ordinazione del Vescovo dei Presbiteri e dei Diaconi*, Edizione tipica per la lingua italiana, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

Sac. CONGREGAZIONE PER IL CLERO (a cura di), *Sacerdozio. Un amore più grande*, Ed. S. Paolo, Roma 1995.

SC CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium* sulla sacra liturgia (4.XII.1963).

SChr *Sources Chrétiennes*, Ed. du Cerf, Parigi 1941 ss.

SDO PAOLO VI, Lettera apostolica *Sacrum diaconatus ordinem* (18.VI.1967).

Per la Congregazione per il Clero va ricordato ad esempio *Il Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri* (I ediz.: 31.I.1994; II ediz.: 11.II.2013); il documento *Il presbitero, Maestro della Parola, Ministro dei Sacramenti e guida della comunità in vista del Terzo Millennio cristiano* (19.III.1999); L'istruzione *Il Presbitero pastore e guida della comunità parrocchiale* (4.VIII.2002); il documento *Sacerdote, sei mistero di misericordia!* (13.V.2001); il sussidio *Il sacerdote ministro della Misericordia Divina. Sussidio per Confessori e Direttori spirituali* (9.III.2011).

Circa il ruolo di "corresponsabilità" di tutti i fedeli per la missione della Chiesa e non di semplice "collaborazione" al suo interno, cf. BENEDETTO XVI, *Messaggio al forum internazionale di Azione Cattolica* (10.VIII.2012): *OR* (24.VIII.2012), p. 8, col, 1-2; FRANCESCO, *Evangelii gaudium* (24.XI.2013), n. 120: *EV* 29/2226.

WORD AND HISTORY IN HANS URS VON BALTHASAR

Alin TAT

The theological work of cardinal Balthasar is huge, in terms of length, but also in depth. He wrote about the major themes in theology, it was even said that he was one of the last who could and tried to do it, in a time of continuing specialization and division of knowledge. This feature of his literary production invites me to reread the thesis he proposes from that holistic perspective. I chose here to deal with the topic of Word and history, as a theological *prolegomenon* to more philosophical subjects treated in the present volume.

I will comment critically some relevant passages from his work *Word and Revelation* published in English translation in 1964[1]. The point of view of the author belongs to the field of dogmatic theology, but he often goes beyond the borders towards philosophy and culture. The summary shows which is the general approach and establishes territories to be investigated: Word, Scripture and Tradition; Word and History; Implications of the Word; God speaks as Man; Revelation and the Beautiful; Word and Silence.

My concern here is to treat the relation between word, human and divine, and history as a premise of a new approach of time and valuation of historical developments in Christian ages.

[1] Published originally in German as first part of *Verbum Caro, Skizzen zur Theologie* I, abbreviated WR.

1. Human and divine

In the first part of the chapter[2], the author tries to situate the debate and to clarify some basic concepts. Speaking about Word in Christianity means to acknowledge the double relationship to the human and divine aspects of the concept. History, as well, has the same analogical significance. Balthasar writes very clearly: "Word here means the word of God in Jesus Christ. And by history we do not mean exclusively what the Christian might describe as the imperceptible process of mankind's advance to salvation, namely the actions of the individual and of the whole community as governed by the just judgment and grace of the word that is Christ. Nor do we mean the solely secular history as depicted in textbooks and treatises. Rather we take the word to indicate the entire involved complex of temporal events that can never be wholly of a public nature, since their deepest currents belong to the personal domain, or purely secular, since their driving forces derive from a philosophical or religious commitment, from a man's belief or unbelief, love or hate, hope in one direction or another or refusal of hope." (WR, 31)

It is not possible, for the theologian, to separate once for all what it is secular from what it belongs to the domain of religious facts and beliefs. History, from a Christian perspective, will always be providence in a larger sense, not only for sacred and canonized or religious things as such, but for the whole human advancement towards *parousia*. Faith, hope and love are not here only theological virtues, but orientate major *Weltanschaungen* from their very foundation.

For the Swiss theologian, writing history is not without philosophical presuppositions because explaining events means interpreting them in the light of values: "A purely secular view of history is quite impossible. Historical science may attempt to be neutral as regards the philosophy of history but it cannot controvert the fact that its subject – man in his act and suffering – conducts himself, in small things and in great, according to his basic idea of ultimate meaning, that is to say, as a philosopher. Thus the

[2] WR, 31-39.

science of history passes naturally into the philosophy of history – always immanent within it – since no one can describe without partisanship the efforts of mankind in general to discover the meaning of life and action in time." (WR, 31-31)

2. History and philosophy of history

The alternative to the history as providence would be an immanent approach of facts in order to establish an inner order and logic. Philosophers of history like Hegel or Marx used dialectic for explicitating historical actions and goals. At an inner-wordly level one can only judge events by other events, and the past in the light of values of the present day.

Science is so emerging from philosophy and philosophy shows her independence *vis à vis* a religious background. Philosophical explanation can only develop a logic of history according to the idea of progress in time. Thus, what is old is judged using the *metron* of what is new, and ancient ideas and ideals are watched through contemporary glasses and behaviors. For Balthasar, in order to understand the past, one has to accept a correct metaphysical framework which includes the mystery of man as free person, image of the divine Word: "A philosophy of history which does not take account of the "mystery" of meaning but which offers a final solution, a clear explanation of the beginning and end of history, is ridiculous from the outset, just as any philosophy is that it claims to be able to define being and existence. The perpetual contrast between individual and social eschatology is a potent warning for all philosophies of history against toying, even in thought, with final *solutions*." (WR, 32-33)

Writing history is not a matter of finding solutions, but rather of discovering and assuming past experiences, on the footsteps of the Latin *adage: historia, magistra vitae.* Thus, historical knowledge serves as an element of discernment for attaining a present wisdom. History as wisdom is implied also in the idea of defining cultural identity by searching the roots of social behaviors and practices, of ideas and mentalities.

3. Church and history

Redemption, in Christian faith, is operated inside the world history, it belongs to human time and space at that point that it becomes unrecognizable as such. The form of redemption, using the Balthasarian term, has to be found in the Church, after *the fullness of time* in Christ: "The church is so entrenched in world history as to become part and parcel of it: after a period of defiant indifference, on the ground of her supernatural qualities, to all that pertains to world history the church has become so thoroughly versed in the methods of mundane life and action – even to the point of assuming all the usual secular modes of organization, even applying force in discipline and punishment, and at times even applying force to secure conversions – that its administrative structure was highly commended in an American survey of large scale enterprises. The result is that the supernatural mystery of its existence in history can no longer be supposed clearly evident to nonbelievers." (WR, 34)

The concurrence between mundane and spiritual life produces an opposition between world history and salvation, between the human features of the Church and her divine dimension. History is seen then as the contrary of the revelation in the *eschaton* and the progress in time is underestimated, being considered irrelevant for the spirit: "The church, now so deeply involved in the world, is assessed by it on secular standards, and found wanting. Had it the right to be so incarnate in history when it could promise the world no other form of salvation than one transcendent and eschatological? The reality it proclaims is essentially a hidden one which, as its founder himself foretold, would scandalize men and rouse opposition even to death. And the more mankind strives to organize itself – such actions having necessarily an eschatological aspect, and so in competition with the transcendental Christian eschatology – the more do faith and history seem hopelessly irreconcilable." (WR, 35)

Incarnation and transcendence are two fundamental Christian requests for every action and feature of *ecclesia Dei*. Although, the need of incarnation and *aggiornamento* according to times and new situations cannot hide the uniqueness and otherness of the divine word that constitutes the

Church: "In the present state of history there stands out, as never before since the founding of Christianity, the power of the word that Christ spoke and that he is. That the obscure Galilean should have been the fullness of time cannot be established by empirical means. But that he spoke words which have since become part of and dominate world history, words without parallel either before or since, even though obviously correlated with those of the prophets, is no hidden fact but patently historical. They constitute the link between the hidden workings of salvation, whose existence and significance they affirm, and world history, in which they make themselves irresistibly heard." (WR, 35-36)

4. Uniqueness of the Word

Balthasar underlines the uniqueness of the divine *Logos* in comparison with the human achievements in the highest domain of speculative power, which is metaphysics. The Swiss theologian will develop the idea in his masterpiece *Herrlichkeit, The Glory of the Lord*[3]. The Word fulfills, but also surpasses all human enterprise. The consequence of this central position of the Word is that it cannot be interpreted correctly and in his entire amplitude from another perspective than his own. The ontology of the Word is strictly linked with the hermeneutics of his expression, which is testified in the Holy Scripture: "The existence [of Christ] can be examined and vindicated, but its inner logic is only disclosed when interpreted from the standpoint of the word, that is, in relation to the trinity and the redemption. Consequently, Christ's spoken word is the expression of this existence, its supreme authority needing no other justification than his own being – this was also the case with the prophets; but at the same time Christ's existence is wholly the word, since all that it comprises of action and decision is handed over to man's investigation and use. Thereby the human element in Christ is so prodigiously enriched that we are forced to apprehend the presence of the mystery of the love and of the missions of the trinity at the heart of eternal life." (WR, 36-37)

[3] In the 4th volume: *The realm of metaphysics in antiquity*, and the 5th volume: *The realm of metaphysics in the modern age*.

We are here at the core of Balthasar's position regarding Christology and not only Christology as a separate theological field, but as a central point which lightens the entire perspective. Christian faith cannot be deduced from a philosophical *a priori*, because it surpasses human imagination and speculative power. Christ's word is to be perceived only from inside, if it is received in faith, as a transcendental mystery and manifesting hidden levels of ontology, the humanly divine. The consequence of this theological assumption is that philosophical investigation becomes deeper after Christ's disclosure as mediator and human revelation of the divine. Ontology is reinforced from the centre of the Word and enriched with new *phaenomena*.

The uniqueness of Christ makes that the believers who follow him can articulate a speech about and around the word and not keep the final silence of the *apophasis*: "This truth alone explains how the man Christ, in every particular, in his speaking and silence, his action and suffering, his prayer or mere presence, can be the perfect word, utterance, expression and image charged with spiritual power, the pure revelation of life; for if he were simply man human speech, in presuming express God, would perforce lapse into incoherence and finally silence, as do all human theologies and mysticisms, whose highest form is apophatic. Christ's word on the contrary, though it conveys the hidden mystery of God better than any other word, does not collapse but correlates perfectly the object and the expression. It is not merely an approximation, not merely a groping after the right word, as if the same truth could be uttered in another way." (WR, 37)

5. History and Covenant

The centre of Christian faith is the person of Christ, who introduces to the Trinitarian mystery of God. The story of mankind's salvation has a unique depth in the *fullness of time*, during the human life of the Redeemer. The anthropological aspects of a normal human life are here enriched with a transcendent dimension and ontology is surpassed by this very special *phénomène saturé* (Jean-Luc Marion). The destiny of man is deepened and revealed in the destiny of God incarnate: "All the events of a human life – birth, persecution, obscurity, prayer, temptation, decision, training of disciples, dealing with friends and enemies, conflict, resistance, flight, joy,

sorrow, passion, death, burial – all that goes into the making of the life of Christ is so pregnant and uncompromising in its significance, so comprehensible yet rich in meaning, that the word and its necessity are taken together, that the perfect correlation which makes all the human elements expressive of what is eternal points directly to the hypostatic union of God and man. *Verba mea non transibunt*. In this one instance the transposition of the divine, the wholly other, into the human attains absolute perfection." (WR, 37-38)

The historicity of human life assumed in Christ is also the foundational element of the inscription in time and duration of the form that follows, *id est* the Church as continuation until the end of the salvation already operated but not yet accomplished in all its dimensions. The relation between God and mankind is instituted as successive levels of partnership, from the very beginning as *creation*, followed by a special mission of Israel as chosen people, during the so called *Old Covenant* and, finally, in Christ, that inaugurates the time of a *New Covenant*. The two covenants are not in a simple opposition but rather in a dialectic relation, so that more recent translations of the biblical vocabulary propose the Old Testament as First Covenant and the New Testament as the Eternal Covenant. The main feature of the last one is the universal openness and the diverse manifestations of the unique Christian form in history. The explanation of it comes out from the understanding of what word finally means: "Only in Christ does man (which Christ is) become the word; but since this word is established and spoken it must also go out to all men; in him its mission is released and in him God's revelation becomes the word, which is identical with a man's individual existence. Therefore, in this man, man in general is addressed (…) In the new testament the word of God is given as a man to man as such, and so to all peoples, given no longer in the vesture of a particular nation but in the nakedness of one human being to another. Thus the new covenant is far more profoundly "historical" than the old, despite all appearances to the contrary. And the community in conjunction with which the incarnate word places himself within history, that is, the Church, is not like Israel a kind of nation whose domestic events other people can disregard. It is on the contrary itself the expression, itself the vesture and message of the power of the incarnate God speaking to and governing the course of world history." (WR, 39)

6. Judging history

In the second part of the chapter[4], Balthasar deepens the analysis focusing on the idea of judgment. The divine word is within history but also above history and in that case he acts as judge of human events and affairs. The judgment is not only eschatological because eternity does not simply come chronologically at the end of time; it is within time and instants as well. In order to consider conceptually this situation, Balthasar uses the religious category of sin. God reveals what sin means in his relation to the world history: "The incarnate word confronts history as its judge for the simple reason that he is the measure by which man is assessed. This he would be even if the word had never been spoken, had never been invested expressly with the office of judge. The mere existence of the just man assigns the sinner to his rightful place. Even the silent presence of the true standard is eloquent, for thereby the truth is firmly fixed. This aspect of Christ ha something so absolute about it as almost to eliminate, by contrast, his subjective aspect, his design of redemption (…) Inasmuch as the word has been spoken once and for all through the son's life on earth, judgment has already been passed in principle." (WR, 41)

The *telos* of the divine judgment within history is not to condemn or just punish the errors and failures of the actors, but to show clearly and without any ambiguity what truth is and what false is. For Balthasar, the role of the incarnate word is not to deepen the distance between God and man in the eschatological perspective of salvation, but to orientate mankind in its own history, which is also a providential one: "The pronouncements of the word create the obligation to act accordingly, but this applies only to those who have to undergo judgment; as for the lord who judges, he always retains complete freedom and sovereignty. It is not as if the son's life and work were a kind of lifeless and rigid standard by which men are judged by God – otherwise they must fail completely, not only because they always fall short of what the son was and did but also because they are at enmity with him and have crucified him. But inasmuch as the son does the father's will, which is the salvation of sinners, he assumes, as redeemer, the father's office of judge, and since he has satisfied all the claims of justice he claims receives the freedom to make his own

[4] WR, 39-45.

good pleasure the norm of judgment. A basic element in the justification of the sinner is a judgment and assessment, a free decision to see him in a particular light and no other, a supreme mystery and marvel of creative love which, desirous to see the sinner as a child of God, can actually bring about this status in his inmost being." (WR, 41-41)

I will not underline in the quotation above the idea of satisfaction in soteriological matter, which is very old in Latin theology, at least since Anselm of Canterbury (XIth century). I notice that judgment is seen here in the context of a "creative love" and the aim of judging is the aim of discernment.

7. History and freedom

For Hegel, the sense of history is the increase of freedom, individually but also collectively. In Balthasar's view, a strict philosophy of history is not possible exactly because of the freedom, because God's judgment of the world comes always from his inner freedom and mysterious plan. The meaning of history is fundamentally eschatological and it is situated within the providence: "Grace is essentially a mystery of the divine freedom, and it is precisely because of this fact that, here on earth, no philosophy of history is possible since the creative freedom of the judgment on men and events will only be revealed on the last day. From a purely human and historical standpoint life and the course of events are always incomplete in their being and significance. They are inherently ambiguous, capable of one or some other interpretation, and wait on a decisive word from the creator and redeemer to attain a being and significance valid in the face of, and for eternity. Already in the world of time the word comes to men as a "two-edged sword" and thereby proves itself to be living and effectual; but this means that even in time, there has begun the separation between right and left, and it also shows that the relationship of man to the word remains a dialectical one right up to the last day." (WR, 42-43)

Freedom of divine judgment is placed, in Christian faith, not in the absolute of God – it is not operated by the Father – but in the humanity of the savior. The last judgment is just because Christ measures the good and bad in men's lives according to his own entire human experience, from within: "Because the one who judges is not the absolute God, who would seem to have no experimental knowledge of conditions governing the life of

a created being (Job), but the man Jesus Christ who has himself experienced to the full the father's justice on the cross and at the resurrection. As a member of humanity he is contiguous with it; what is more he carries it himself through his incarnation, the eucharist and the passion. He knows by experience its conditions of life, its temptations. He knows each one of its sins, having suffered them on the cross. He knows from within the stirrings of each individual who is, whether actually or only potentially, a member of his mystical body. The judgment he freely makes is mankind's act of self-knowledge." (WR, 44-45)

8. Word and history

In the third and final part of the chapter[5], Balthasar examines the relationship between the word and history in the historical setting. He establishes two lines for his investigation: 1. the description of the presence of the word of God in world history and 2. the representation of the divine economy disclosed by his involvement in history.

The phenomenology of religions shows, in Balthasar's eyes, that Christianity has overthrown all rival religions. Christ is *verbum exterminans* in a spiritual way, which means that he operates discernment within world history and within human religiosity as well. Combining natural claims and needs of man with supernatural revelation, Christian theology fulfills religious aim and intellectual search for wisdom. The divine word is spread within cultures and modern West is largely based and in debt to its root and inspiration, *id est* Christianity. Moreover, "whenever anyone sets himself to pursue the highest ideal for mankind he must present himself to the word for the spiritual duel. The word issues its challenge to every person who wishes to make his mark on history; each person is summoned to confront it, and to have his achievement measured by the achievement of the word. The word is the goad of human civilization." (WR, 48)

Opposing Karl Löwith's thesis of the indifference between incarnation and world history[6], Balthasar underline the mundane implications of the Word. In fact, from his perspective, the traditional separation in history of religions between sacred and profane is no more relevant and has to be

[5] WR, 45-55.

[6] Cf. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953, 172.

replaced by a more ample view of divine economy: "Theologically speaking, the old testament distinction between sacred and profane history is no longer an essential one; it continues to be valid only so long as the particular form of the church remains necessary for her to proclaim and exemplify in her life the *universal* salvation already wrought. For it was to this church that, for forty days, the risen Christ opened the "sense for the understanding of the scriptures" and imparted his revealed theology of history – how she was to "preach and testify to all nations, beginning at Jerusalem. And all that, in the "last times", goes to the "development" of man, of his potentialities and endowments, and all that has profound repercussions on human history, is taken up in what is clearly the significance of the whole: development from fullness into fullness." (WR, 51)

9. Word and culture

In the same dynamics of human development has to be understood, in Balthasar, the relationship between Word and culture. Actually, there is not a single Christian culture but a plurality of historical realizations of the same form of Christ manifested culturally. For the Swiss theologian, "the same coalescence which was at the basis of the theological fact of the church was also the foundation of the Christian culture, understood not as a closed system alongside other cultures but as the culture resting on the word of God and its workings within history, and so the center to which every culture is polarized, whether positively or negatively. From the Greek standpoint the *imperium romanum* was not simply one of the world kingdoms succeeding many others, but the first political embodiment of the idea of world unity that originated in Greece. This idea, despite its being frequently assailed and obscured, persists through all the centuries since Christ; the epoch of colonization, with its sudden vision of "one world", is no more than this encounter brought to fruition at the opportune moment, the *kairos*." (WR, 53)

The relationship between faith and cultures was seen already in early Christianity as a rapport of parts to the whole, of the fragmented *logoi* to the total *Logos* (saint Justin). Human aspirations are manifested through an "anonymous" (Karl Rahner) desire of the revealed faith or, in the terms of Tertullian, *anima naturaliter christiana*, but, on the other hand, no cultural expression of the faith can pretend to be normative or exhaustive in the

interpretation of the form of Christ. From the perspective of the Gospel, even the "sacred" histories of the Old Testament are not addressed only to the chosen people but call "pagans" and "gentiles" into the divine economy: "alongside the Jewish revelation history in its clearly visible course there proceeded a gentile salvation history whose course was obscure, and this we can only discern, apart from an occasional vivid glimpse, as in the case of Cyrus or the gentile "saints" of the old testament from Melchisedech and Balaam to Job, in its reflection in the Jewish consciousness." (WR, 54)

My final remark is that treating the rapport between Word and history, Balthasar opens a perspective on culture and Christian identity which is important for the theologian and for the philosopher as well. Culture is not an abstract term designating some fictional and hypothetical construction but has to be related to incarnate and historical realizations and *hypostasis*. Christian cultures, early or modern, are reflections of the form of Christ (Hans Urs von Balthasar), combinations and puzzles which try to focus the center, ontological and religious, which is the Trinitarian mystery of the human God.

Bibliography

BALTHASAR, H.-U. VON, *Word and Revelation*, tr. by A. V. Littledale and A. Dru, Herder and Herder, New York, 1964.

BALTHASAR, H.-U. von, *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics*, vol. I : *Seeing the Form*, tr. by E. Leiva-Merikakis, T. & T. Clark – Ignatius Press, Edinburgh – San Francisco, 1982.

HOLZER, V., *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, Cerf, Paris, 1995.

LÖWITH K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953.

LUBAC, H. DE, "Hommage à Hans Urs von Balthasar pour ses soixante-dix ans", *in Communio*, t. I, 1, 1975.

SAINT-PIERRE, M., *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*, Cerf, Paris, 1998.

L'UOMO CONTEMPORANEO DI FRONTE AGLI INTERROGATIVI SU DIO

Alessandro GHISALBERTI

1. L'esistenza di Dio da Agostino a Tommaso d'Aquino e alla neoscolastica. Una traccia

La storia della filosofia, nel corso dei secoli, ha riservato uno spazio molto significativo all'area di ricerca qualificata come teologia, alla teologia filosofica, che si è meglio definita nei secoli quando si è confrontata con la teologia rivelata. In ambito cristiano, a partire dai Padri della Chiesa, si riscontra l'assenza di una netta distinzione fra teologia e filosofia, poiché si ritiene che l'etimo della filosofia come "ricerca della verità" venga a configurare il medesimo orizzonte dei contenuti della fede, che è affidamento alla rivelazione donatrice di verità; è così che filosofia e teologia cristiana per Agostino d'Ippona coincidono, e sarà solo a partire dal secolo XI, con Anselmo d'Aosta e Pietro Abelardo, che si opererà una distinzione che resterà sino ai giorni nostri. La distinzione è tra la teologia che sviluppa l'ermeneutica del testo sacro, facendo riferimento ai contenuti del credo e del dogma, e la teologia come area tematica interna della filosofia: sulla base della qualifica della "teologia" come vertice delle discipline teoretiche, già esplicitata da Aristotele, la teologia filosofica appartiene contemporaneamente all'ontologia e alla metafisica, e nella scolastica medioevale ha avuto come cifra ispiratrice la ricerca di un raccordo tra fede e ragione, nel senso di sviluppare con percorsi argomentativo-dialettici i contenuti teologici riscontrabili nelle filosofie pre-cristiane e approfondirli alla luce dell'analisi

degli stessi temi (esistenza e attributi di Dio, immortalità dell'anima dell'uomo, origine e fine del cosmo) così come vengono presentati nella rivelazione.

Dicevamo che la teologia filosofica si è innestata in età medioevale sui percorsi dell'ontologia e della metafisica, dalle quali si è venuta distinguendo qualificandosi all'inizio come "metafisica speciale", poi come "teologia razionale" (talora anche "teodicea"), ma fermo restando che il cardine dei suoi trattati verte sull'essere. Così Tommaso d'Aquino, per riferirci a un autore considerato un classico in materia, costruisce il percorso razionale su Dio relazionando l'*essere* di Dio con l'*essere* proprio dell'ontologia; le sue prove dell'esistenza di Dio, ad esempio, raggiungono la dimostrazione di un ente, caratterizzato di volta in volta con caratteri nominati filosoficamente (Primo motore, Causa prima, Essere necessario, ecc…), il quale è giudicato come *esistente*.

Ma muoviamo più analiticamente dalle riflessioni agostiniane: sulla via della conversione, nella tormentata estate milanese del 386, quando Agostino stava abbandonando definitivamente la concezione materialistica del Dio dei manichei, riceve una grande illuminazione intellettuale dalla lettura delle opere dei filosofi neoplatonici, e in particolare di Plotino, che gli fa capire l'unicità della natura divina, che trascende ogni tipo di estensione spaziale; Dio non può più perciò essere inteso come un "fantasma" dotato di coordinate spazio-temporali. Dio è il totalmente altro rispetto a qualsiasi configurazione della nostra mente, che tenda ad isolarne la natura e a trattarla come se fosse una delle tante nature rappresentabili dall'intelletto umano:

> Allora però, dopo aver letto quei libri dei platonici e dopo che fui spinto a ricercare la verità incorporea, scorsi le tue perfezioni invisibili comprendendole attraverso le tue creature e mi accorsi, pur indietreggiando, dei limiti imposti a tale contemplazione dalle tenebre della mia anima; raggiunsi così la certezza che tu sei e che il tuo essere è infinito, senza però estendersi attraverso spazi finiti o infiniti, e che sei veramente, tu che sei sempre identico a te stesso, senza essere altrimenti o diversamente in nessuna sua parte e per nessuna forma di movimento[1].

[1] AGOSTINO, *Confessioni*, libro VII, 20.26; tr. it. di L. Alici, S.E.I., Torino 1992, 312.

Lo scavo circa l'appropriata concezione del Dio cristiano tenne impegnato Agostino per tutti i decenni successivi alla sua conversione (387); strumenti di analisi furono l'affinamento dell'ermeneutica dei testi biblici e il progressivo maturare della specificità teologica del dogma, così come era andato strutturandosi nelle definizioni dei primi concili ecumenici. Il grande affresco concettuale del Dio Uno e Trino della rivelazione cristiana viene disteso nell'opera su *La Trinità*, in quindici libri, ultimata verso il 420. Il monoteismo ebraico è fuso con la novità della rivelazione neotestamentaria: Dio è Padre di un Figlio Unigenito, e da entrambi procede lo Spirito santo vivificante; non tre dèi, bensì un'unica essenza divina che accoglie in sé tre persone. Lo sforzo di coniugare, mostrandone la compatibilità reciproca, le due principali affermazioni con cui si apre il Credo cattolico, e cioè: "Credo in un solo Dio, Padre onnipotente", e "Credo in un solo Signore, Gesù Cristo, unigenito figlio di Dio", dà modo ad Agostino di esplicare un grande piano di intelligenza della fede, servendosi delle categorie più raffinate della tradizione filosofica. Se il termine *Padre* è applicato a Dio anche nelle diverse religioni del paganesimo, la modalità per cui è detto Padre il Dio della rivelazione di Gesù Cristo è del tutto esclusiva: Dio non è Padre perché primariamente così si relaziona a noi o alle entità cosmiche, bensì è Padre misericordioso del Figlio, e del Figlio redentore, incarnato, crocifisso, morto e risorto; tutta la radice della paternità divina sta nell'economia trinitaria. Del modo di procedere del Figlio dal Padre si può parlare sia in termini di "generazione", sia di processione dal principio, sia ancora come dell'essere la parola (Verbo) pronunciata dal Padre, oppure l'immagine del Padre. Analogamente, lo Spirito santo è procedente dal Padre e dal Figlio, dono del Padre e del Figlio, dato anche ai credenti. L'intelligenza della fede messa in atto dal vescovo di Ippona mostra la novità racchiusa nella rivelazione del volto del Dio di Gesù Cristo: l'Eterno, l'Altissimo della rivelazione veterotestamentaria accoglie un nome aggiuntivo e definitivo, quello di Padre, che genera un Figlio nella comunione eterna con lo Spirito; questa comunione è offerta in dono anche agli uomini che accolgono il dono e lo ridonano amando.

Le argomentazioni dei filosofi successivi, soprattutto in età medioevale, sono riconducibili a dei percorsi nei quali la ragione è sempre in qualche modo attenta ai contenuti su Dio offerti dalla rivelazione, e lo sforzo è quello di individuare un'autonomia di metodo investigativo. Nella

"dimostrazione", assunta secondo il significato che questo termine ha in Tommaso d'Aquino, che si appoggiava agli *Analitici secondi* di Aristotele, viene inclusa una capacità molto forte di conoscenza scientifica, ossia la dimostrazione "fa avere scienza", dove per scienza si intende, sempre con Aristotele, il conoscere con certezza la causa della cosa conosciuta; questa dimostrazione, nella concezione scientifica analitico-deduttiva, coincide con il "sillogismo scientifico", le cui proposizioni (soprattutto le conclusive) devono essere vere, universali, proprie, prime e immediate (o derivabili da immediate).

Sono dette dimostrazioni rigorosissime o "propter quid" quelle che procedono dalle cause immediate (ossia il medio deve inerire immediatamente al soggetto e deve essere la causa immediata del predicato); sono considerate altresì dimostrazioni, ma in un senso più "debole", quelle che procedono dalla causa mediata o dagli effetti, e si parla di dimostrazioni "quia". In questo secondo tipo di dimostrazione il medio non è la causa immediata del predicato, ma ne è o l'effetto, o la causa mediata[2].

L'accezione rigorosa di dimostrazione non è stata mai assunta come pienamente percorribile nel caso dell'esistenza di Dio; Tommaso d'Aquino esclude che ci siano delle premesse per costruire una prova dell'esistenza di Dio, dalle quali si possa inferire immediatamente il nesso causale del soggetto (Dio) rispetto al predicato (l'esistenza): tali premesse dovrebbero attingere da una conoscenza vera e perfetta dell'essenza di Dio, nella quale si potesse cogliere il nesso immediato tra l'essenza di Dio e la sua esistenza. Questa conoscenza all'uomo nella sua attuale condizione è preclusa. L'uomo dispone della conoscenza dell'essenza nominale (di ciò che il nome Dio significa), e dunque le premesse per la dimostrazione devono prendere il via da dei "fatti", ossia devono emergere dall'analisi degli effetti, che, in quanto effetti, detengono la capacità di produrre una conoscenza della loro causa: questa è la dimostrazione che viene detta "a posteriori". Le celebri "cinque vie" presentate da Tommaso nella *Somma teologica* vanno nella prospettiva della dimostrazione "quia", o dall'effetto alla causa, e anche queste argomentazioni circa l'esistenza di Dio non sono state nel tempo considerate sempre probanti in modo apodittico: anzitutto, la scienza moderna ha elaborato un diverso paradigma di dimostrazione scientifica, fondato

[2] Cf. L. BERSELLI – C.A. TESTI, *Dimostrazione e induzione in Tommaso d'Aquino*, Ed. Tipografia Commerciale, Modena 2005, 67-91.

sull'induzione empirica; in secondo luogo, ed è il dato più significativo per il nostro discorso, le dimostrazioni dell'esistenza di Dio, sia quelle tomistiche o, più in generale, scolastiche, sia di quelle della filosofia moderna (Cartesio, Malebranche, Leibniz, Wolff) sono inserite all'interno di un discorso metafisico, e richiedono pertanto intelletti aperti all'evidenza che è propria delle analisi metafisiche.

Voglio dire che non si può parlare di un identico tipo di evidenza per la logica, la matematica, la scienza e la metafisica. Se per logica si intende il sapere strutturato secondo gli stessi modelli del sapere matematico, ossia regolati dalla correttezza formale che garantisca il "calcolo" della verità della conclusione, è chiaro che non possiamo puntare a una dimostrazione dell'esistenza di Dio che sia indubitabile come lo è: 5×2=10; oltre tutto, di fronte a un tipo di evidenza siffatta non dovrebbero esserci atei. Le nozioni della metafisica (causa, causalità, essere, partecipazione, eminenza) non sono trattabili secondo regole di razionalità formale, che siano costruite sulla base di un unico canone prestabilito di evidenza. Lo stesso si può dire per la scienza, se per scienza si intende un sapere sottoposto a verifica sperimentale: gli oggetti della metafisica infatti appartengono per definizione al metempirico, al sovrasensibile. Naturalmente il senso delle nostre affermazioni è totalmente alieno dal dire che non si possano discutere argomentazioni circa l'esistenza di Dio negli ambiti delle scienze positive, o della matematica o della logica; stiamo semplicemente dicendo che le prove dell'esistenza di Dio di cui si sono fatti carico, nella storia della filosofia, i pensatori che le hanno costruite sulle basi del linguaggio metafisico, di cui ciascuno è stato artefice ed insieme raccoglitore, non possono ambire ad un'evidenza pari a quella formalmente postulata nelle discipline sopra menzionate.

Circa il discorso filosofico su Dio, il pensiero occidentale degli ultimi due secoli presenta una spaccatura netta, tra sostenitori del teismo e fautori dell'ateismo; entrambe le categorie di pensiero naturalmente non sono omogenee, nel senso che fra i teisti troviamo diversità di atteggiamenti e di percorsi razionali nei confronti del divino che si ritiene di affermare, basti pensare al Dio dei filosofi idealisti tedeschi (Fichte, Schelling, Hegel) e dei neoidealisti italiani (Croce, Gentile) e alla differente prospettiva circa Dio dei neoscolastici (Mercier, Gilson, Masnovo, Bontadini) e degli spiritualisti (Bergson, Blondel, Sciacca); idealisti e neoidealisti affermano una metafisica più sbilanciata nei confronti del soggetto, mentre i neoscolastici sostengono

una metafisica ancorata al realismo gnoseologico ed ontologico, e gli spiritualisti muovono dalle istanze dell'interiorità del soggetto umano per affermare la trascendenza.

2. Il senso dell'ateismo e un confronto con l'agnosticismo contemporaneo

Sul fronte dell'ateismo, la più nota affermazione in materia è quella di Nietzsche: "Dio è morto", ma questa affermazione, a parere degli specialisti su Nietzsche, non è da intendere come un annuncio assoluto e decontestualizzato: leggendo il percorso che Nietzsche sviluppa prima di arrivare alla proposizione ricordata, si vede come ciò che veramente considera morto è il Dio dell'etica cristiana e tradizionale. La negazione di Dio non è rivolta direttamente al Creatore del mondo e dell'uomo, e forse non è nemmeno negazione degli dei greci; è il Dio della moralità che, a parere di Nietzsche, è morto, e così rimane tutto il campo teologico ulteriore rispetto alla morale, che Nietzsche non ha toccato. Dico questo sotto lo stimolo di un'acuta osservazione di E. Gilson: "Non si viene così facilmente a capo di Dio, egli non si decompone come un cadavere, ma piuttosto, come il serpente, cambia pelle: "egli depone la sua pelle morale e lo ritroverete ben presto, al di là del bene e del male!" Infine, e nei termini più chiari possibili: "La confutazione di Dio: in realtà non vi è che il Dio morale che sia confutato" (cit. di Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Appendice)".[3] Più radicale l'istanza contro Dio presente nelle correnti del pensiero scientifico, soprattutto dagli inizi dell'Ottocento sino alla seconda metà del Novecento, quando la scienza è apparsa a molti suoi cultori tanto grande da poter comprendere il corpo del sapere totale, fondato sull'osservazione e la sperimentazione, continuamente verificato con nuove operazioni e osservazioni. In questa prospettiva, quella di un sapere scientifico così potente, le idee astratte dei filosofi e dei teologi perderebbero efficacia, in quanto non verificabili dall'esperienza.

Si può dire che oggi lo scientismo assoluto è tramontato e la scienza si è attestata sul riconoscimento di alcuni limiti intrinseci rispetto alla portata

---

[3] E. GILSON, *L'ateismo difficile*, Vita e Pensiero, Milano 1983, 18.

veritativa del suo metodo e delle sue conclusioni, e che il materialismo nelle sue varie forme è risultato ampiamente insostenibile, soprattutto se assolutizzato e se connesso con l'utopia rivoluzionaria sul piano sociale; la linea di ateismo prevalente è quella agnostica. L'agnosticismo (non possiamo conoscere nulla di certo su Dio!) è diventata la cifra che contraddistingue quanti si danno da fare per sostenere che non si giunge razionalmente ad affermazioni valide a favore di Dio: siamo nell'orizzonte dei filosofi di professione, che si rifanno alle posizioni di Kant, circa l'impossibilità di produrre argomentazioni valide circa l'esistenza di Dio.

Tuttavia l'attribuirsi o l'attribuire ad altri la qualifica di "ateo" va brevemente problematizzato: se si vuole essere precisi, le posizioni che più sono state connotate come fautrici di "ateismo", ossia il pensiero di Ludwig Feuerbach, quello di Marx e di Friedrich Engels, non hanno prodotto argomentazioni specifiche circa ***la*** non esistenza di Dio, ma hanno dichiarato aberrante ogni forma di pensiero religioso, e, rifiutando come alienante la visione religiosa dell'uomo e del cosmo, hanno destituito di interesse la questione di Dio dal punto di vista logico-filosofico. L'ateismo portato avanti dal marxismo e dal materialismo sia dialettico, sia storico poggiava sul primato dell'azione da un lato, e sul primato della materia dall'altro, e da qui si giungeva alla negazione di Dio: Dio è superfluo, e il mondo si evolve dall'eternità senza postulare in alcun modo una forza divina. Convinto della necessità di cambiare il mondo in direzione della emancipazione del proletariato, Marx collegava la sua teoria politica dell'azione con la necessità di abolire ogni forma di religione, perché storicamente le religioni sono state l'ostacolo principale all'emancipazione dei popoli, e nel presente impediscono la rivoluzione sociale; la stessa filosofia deve essere una prassi: "se la rivoluzione proletaria è necessaria, occorre che Dio si cancelli dalla coscienza e nessuna filosofia potrà farci nulla".[4]

L'elemento da sottoporre a valutazione è che gli atei-agnostici insistono nel dichiarare insufficienti le prove tradizionali dell'esistenza di Dio; ma questo dato va subito messo in parallelo, come dicevamo, con l'altro dato: nessun ateo ha prodotto una dimostrazione evidente della non esistenza di Dio.

[4] *Ibid.*, 35.

Il bilancio critico di questi elementi ci porta a riflettere su alcuni punti: quale capacità argomentativa detengono le prove filosofiche circa l'esistenza di Dio? Se l'ateismo non è una conclusione evidente per la ragione e, pertanto, esso risulta essere un proclama di "agnosticismo", come si deve valutare l'idea di Dio residua a ogni trattamento di esclusione o negazione; è possibile eliminarla? La richiesta di prove che dimostrino la non esistenza di Dio non è forse il segno che l'idea della sua esistenza è data, che è già presente nell'uomo? Quali le caratteristiche dell'idea di Dio?

L'agnosticismo, e in generale ogni atteggiamento di chi in generale respinge la validità dell'idea di Dio come una nozione metafisica, a sua volta non può sottrarsi dall'impattare una qualche forma di atteggiamento metafisico, poiché le negazioni metafisiche sono operazioni metafisiche allo stesso titolo delle affermazioni metafisiche, e perciò l'ateismo insito nell'agnosticismo dovrebbe compensare l'eliminazione di Dio con la posizione di qualcosa di equivalente, capace di spiegare tutto ciò che Dio spiega, una volta che le sua esistenza è stata negata. Questo non è mai accaduto, nel senso che le forme storiche di eliminazione di ogni discorso su Dio non hanno mai provato come sarebbe possibile che non ci sia assolutamente nulla, se non si accetta quella che Kant considera la nozione capitale che si presenta allo spirito del metafisico, ossia "l'assoluta necessità che ci sia qualche essere".

Un esito come quello di Kant risulta estremamente rilevante sul piano etico, per riannodare oggi il discorso filosofico su Dio: la metafisica, per Kant, non adduce prove valide – scientificamente – dell'esistenza di Dio; ma non per questo è posta la non esistenza di Dio, anzi, Kant si impegnò a trovare argomentazioni convincenti (i "postulati della ragion pratica") circa la certezza dell'esistenza di Dio. Questa certezza è la credenza spontanea che sta nell'uomo che esiste un Dio; è legittimo che l'uomo cerchi una giustificazione razionale di tale credenza, ma trattandosi di una credenza già data, essa resta indipendente rispetto alle giustificazioni. Commenta Gilson: "Non si potrebbe far vedere meglio che la certezza dell'esistenza di Dio precede la dimostrazione dell'impossibilità di dimostrare la sua esistenza, e sopravvive, intatta, alla dimostrazione di questa impossibilità. Mai più brillante omaggio fu reso alla indistruttibilità razionale di una nozione la cui certezza intrinseca non è per nulla intaccata dalla dimostrazione della sua indimostrabilità".[5]

[5] *Ibid.*, 42.

L'ultimo rilievo si può riassumere nella domanda: è possibile l'ateismo speculativo? Per meglio dire, la tesi da sostenere è che l'ateismo "speculativo" è impossibile per la contraddizione che si insinua nella formulazione stessa della proposizione "Deus non est", secondo quanto già evidenziato da Anselmo d'Aosta a proposito di questa affermazione da parte dell'ateo o dell'insipiente. L'ateo potrebbe assestarsi nella conclusione che Dio non esiste nella realtà e riconoscere che Dio esiste solo nel pensiero; se non esistesse almeno nel pensiero, non avrebbe alcun senso qualsiasi proposizione in cui compaia il termine Dio. Ma Anselmo ha evidenziato come l'affermazione che Dio esiste solo nel pensiero (e non nella realtà) è a sua volta contraddittoria, perché relegando Dio (con i compiti cui metafisicamente l'idea di Dio è connessa) nel solo pensiero, di fatto si pensa a un Dio che non è Dio (che non assolve ai compiti metafisici cui la nozione di Dio è connessa); la contraddizione impedisce dunque di dire che Dio è solo un'idea astratta, vuota, e perciò destituita da ogni valenza ontologica piena. Ogni tentativo di eliminare la portata metafisica dell'idea di Dio dal pensiero urta contro il pensiero stesso, è impossibile portarlo a termine.

Possiamo convenire nel riconoscere che Dio come concetto (significativo, non invenzione chimerica) è dato per tutti, che si possa o meno "dimostrare" che Dio esiste; diventa allora importante lavorare sulla nozione di "universale", sulla nozione "universale" di Dio nota a tutti, anche agli atei, di Dio come essere supremo, come essere trascendente la condizione degli enti inferiori. Certo, osserva Gilson, in questo percorso iniziale non potrà dirsi che, con la nozione di Dio, sia data anche la nozione di "Dio creatore", di Dio inteso come creatore dell'universo. La riflessione che ci fa capire che colui che nega Dio, poiché non ritiene che un essere perfettissimo possa essere la causa di un universo in cui compaiano il male, i limiti, le avversità, questo filosofo non nega con ciò che esista Dio, nemmeno nega che Dio sia una nozione ineliminabile; tutt'al più nega che a Dio competa l'essere creatore. La creazione infatti è un discorso esplicito della rivelazione biblica, e, nel versante filosofico-razionale, è sviluppato secondo argomentazioni articolate e complesse, che ottengono degli apprezzamenti, ma che insieme lasciano spazio a sviluppi critici con cui confrontarsi.

3. Attualità dell'interrogativo su Dio: il problema del male e l'evoluzione dell'universo

Il male, solo a nominarlo, si presenta come l'antagonista principe della felicità, che teologicamente si radica nella felicità piena e interminabile (eterna) della divinità, della *beatitudo* posseduta e donata da Dio, non soltanto sul piano dell'esistenza soggettiva, ma anche a livello filosofico globale: non si colloca forse il male nella zona inospitale del negativo, del non essere? Dall'antica grecità sino ai giorni nostri ritorna insistente l'affermazione: *si malum est, Deus non est*: se esiste il male, Dio non può esistere, perché un Dio sommo bene, principio del bene, non avrebbe potuto originarlo; quindi se Dio non ha fatto il male realmente esistente, e pertanto non ha fatto tutto, non è Dio, oppure Dio non può contrastarlo, non può eliminarlo, perciò non è onnipotente; oppure non vuole eliminarlo dall'uomo, perciò non è buono, ma invidioso e crudele. Quindi l'infelicità del male ci interroga sulla nostra visione di Dio. Ma per essere ben istruito, l'interrogativo sul male ha bisogno di qualche chiarimento perché con il termine male il nostro linguaggio si orienta in un campo semantico molto vasto; seleziono perciò solo gli aspetti più propriamente connessi con il tema della felicità e della fede, cercando di concentrarmi sui termini: male, dolore, sofferenza. La distinzione più nota è tra male fisico e male morale, ma ritengo che referente diretto al tema della felicità sia il male fisico, al quale dedico perciò l'indicazione di qualche coordinata utile circa il vocabolario, perché come il termine felicità ha svariate sfumature di senso, così il termine male fisico è descrivibile insieme con i due termini ricordati, dolore e sofferenza, che lo connotano o lo implicano. Quando parliamo di "male fisico", utilizzando l'espressione classica, indichiamo uno stato doloroso nel quale è vittima un essere vivente. Questo male della *physis*, della natura, proviene sia dal corpo sia dal mondo. Nel primo caso, si parlerà di dolori, nel secondo di sciagure (la vista o la presa d'atto di catastrofi, epidemie, terremoti, tsunami, ecc.). La filosofia tratta più spesso del dolore che della sciagura, e questo ci porta a pensare che il dolore, a differenza della sciagura, faccia presa diretta col corpo.

Per quanto possa essere non solamente umano, il dolore si rapporta al corpo-soggetto, al corpo in quanto veicola la presenza del soggetto nel mondo. Tuttavia, il dolore non pare legato solo al corpo-soggetto, e perciò si parla di sofferenza: quando si soffre, si riconosce la determinazione del male mediante il corpo, ma con la sofferenza le ferite fisiche si uniscono alle ferite interiori, quando percepiamo che viene tolta una felicità attesa o pretesa, e che a giudizio del singolo, essa viene tolta senza alcuna motivazione o alcun senso. Il dolore tocca l'organismo vivente; quando si parla di dolore fisico, lo si distingue dalla sofferenza: una malattia può svilupparsi senza un dolore significativo e finché non c'è dolore la si ritiene senza gravità. La medicina si è per lungo tempo applicata solamente alla malattia, escludendo di occuparsi del dolore, mentre oggi si è sviluppata la medicina del dolore, la quale risulta capace di diminuire, talvolta anche di sopprimere il dolore, senza attentare né alla vita, né alla sensibilità. La conseguenza è meritevole di nota: l'uomo occidentale rifiuta il dolore, cerca di anestetizzarlo, perché non lo accetta; così facendo, risulta più sensibile, più vulnerabile al dolore, perché, sapendo che il dolore si può dominare, non è disposto a sopportarlo e lo giudica una forma aggressiva o violenta contro la propria attesa di felicità. Si capisce cioè che ciò che rende male il dolore è il disordine provocato nella sensibilità di un organismo vivente. Il dolore invade l'essere vivente, perciò a questo livello di percezione del dolore si parla di sofferenza, che si dà quando il dolore è avvertito dalla sensibilità del corpo. Ma calmare il dolore dell'organismo non basta mai a rispondere alla sofferenza dell'uomo; nella nostra civiltà è ben noto che l'uomo conosce la sofferenza senza dolore, quando la sofferenza pervade l'interiorità del soggetto, nel vasto terreno della psiche, anche se riconosco che le due dimensioni del dolore e della sofferenza sono sostanzialmente indissociabili. La psicoterapia è molte volte alle prese con una sofferenza senza dolore, un patire senza luogo e forse senza causa; un patire di niente e di se stessi, dei propri limiti, della propria immagine, della propria comunicazione, e questa sofferenza non è da meno dell'altra, perché il motivo che coinvolge il soggetto è indefinibile, trasformando l'esistenza in un carico immane di infelicità.

Sono note le molteplici risposte dei filosofi alla domanda sul male, e diamo per nota anche la risposta della metafisica tradizionale, che, considerando il problema sul versante della domanda: *unde malum*?, ha risposto che il male come tale, come pura negazione del bene, è nulla e non

può esistere. Ciò che chiamiamo male va visto come supportato da un positivo, come un bene diminuito o, sul piano morale, come un bene non dovuto, frutto di una scelta colpevole[6]. Quello che chiamavamo prima male fisico, dolore, sofferenza, è inserito nell'ordine dell'essere positivo, ha una eziologia, si possono riscontrarne le cause, e dunque secondo la lettura tradizionale non turba il grande ordine del bene e della felicità universale.

Negli ultimi decenni l'interrogazione di filosofi e teologi è andata oltre questa prospettiva, che aveva avuto la massima codificazione nella *Teodicea* di Leibniz. Ci si è fatto carico meglio della portata dell'ateismo di chi dice: "*Malum, ergo Deus non est*", che è la formula più popolare di ateismo. Dio, considerato come responsabile diretto o indiretto di quel male che non avrebbe potuto o voluto impedire, non esiste o non può esistere, a meno di non ritenerlo perverso o inutile, distruggendo così l'idea stessa di Dio.

Un'ulteriore difficoltà risiede nel fatto che l'apologetica, malgrado le sue qualità innegabili, resta sempre sulla difensiva; le prove filosofiche riguardo a Dio si sono susseguite mancando l'obiettivo: in ogni prova il passaggio a Dio è pensato come omogeneo, in linea con il piano umano, ovvero le prove presuppongono una condizione di finito per cui esso sta nella relazione con l'infinito che gli è costitutiva; si è cercata sempre la giustificazione di Dio di fronte a chi gli addebita la responsabilità del male, adottando un riferimento a Dio come a Colui che solo può liberare dal male, in una direttrice di pensiero che vede ciò come possibile e conveniente per l'uomo. Solo con il teologo Karl Barth (1886-1968), si è rigorizzata la

---

[6] Seleziono un lucido testo di Tommaso d'Aquino, che inquadra il problema del male nell'ottica dell'ordine della natura creata da Dio: "Si deve considerare che, anche se tutti gli esseri stanno sotto la divina provvidenza e tutti ricevono da Dio la grandezza conforme alla loro condizione, tuttavia ciò accade in modo diversificato.
Dal momento che tutti i beni particolari presenti nell'universo risultano ordinati al bene comune dell'universo, come la parte al tutto e l'imperfetto al perfetto, le cose sono disposte dalla divina provvidenza secondo l'ordine che esse hanno con l'universo; inoltre si deve sapere che secondo il modo nel quale le cose partecipano alla perpetuità, esse spettano alla perfezione essenziale dell'universo, mentre secondo il modo nel quale si allontanano dalla perpetuità, esse spettano alla perfezione accidentale dell'universo, e non di per sé: pertanto, in quanto si tratta di cose perpetue, sono disposte da Dio in modo da essere fini a sé stesse; in quanto invece sono corruttibili, sono disposte in ordine ad altro.
Dunque le cose che sono perpetue sia per la specie, sia per gli individui, sono governate da Dio come fini a sé stesse; le cose corruttibili negli individui, e perpetue solo nella specie, sono disposte da Dio come fini a sé stesse per quanto riguarda la specie, e come individui solo in ordine alla specie. Così il bene e il male che accadono agli animali bruti, come ad esempio accade che questa pecora sia uccisa da questo lupo o altri fatti simili, non vengono dispensati da Dio per il merito o il demerito di questo lupo o di questa pecora, ma a causa del bene delle specie, poiché a ciascuna specie è assegnato da Dio il proprio cibo" (TOMMASO D'AQUINO, *Commento a Giobbe*, VII, 15-18; ed. Leonina, p. 50. Traduzione di A. Ghisalberti).

domanda su Dio: Dio libero si rivela all'uomo non come il Dio secondo il mondo, ma il Dio per il mondo. Dio non è riducibile a nessun altro che a sé medesimo; Gesù Cristo è il solo a svelarlo in modo originale, lo afferma solennemente il finale del Prologo del Vangelo di Giovanni: "Dio non l'ha mai conosciuto nessuno; solo l'Unigenito lo ha rivelato". A questo livello la teologia supera la filosofia, il problema trova una possibile risposta a livello della teologia rivelata: di fronte al problema del male, il Dio di Gesù Cristo è visto come Colui che, primo interessato, primo toccato, se così si può dire, si impadronisce del problema stesso. Fin dal principio, è Dio stesso a ergersi contro il male, prima di ogni altro; il male ha raggiunto e coinvolto la stessa persona divina del Verbo eterno di Dio e in Lui riguarda lo stesso destino dell'uomo.

Rinviando agli studi specialistici di J. Moltmann, e in sintonia con le molte letture sul male proposte dal teologo francese Yves Labbé[7], ritengo che le nostre riflessioni ci portino a cogliere la fede come la sola che porta a compimento l'attesa umana di felicità: se di fronte al male il primo interessato è Dio, l'uomo non deve restare indifferente rispetto al male, ma è spronato al compito che gli è proprio, ossia deve assumersi la propria responsabilità e mettere in gioco la propria libertà, accedendo alla rivelazione salvifica di Dio.

C'è almeno un altro punto importane di riflessione, che ci viene imposto dal cambiamento del paradigma scientifico circa la genesi, la vita e le forme dell'essere dell'universo. Le cosmologie scientifiche oggi ci insegnano che il mondo, dal punto di vista fisico, non è sorto bell'e fatto, ma è una realtà in divenire, è davvero contrassegnato dall'espansione permanente di energia, che ci riporta al "tutto è in divenire" (*panta rei*) dell'antico filosofo Eraclito. La scienza fisica e astrofisica ha abolito la visione del mondo sostenuta dall'antichità sino alla modernità, ossia quella di un mondo fondamentalmente eterno, perfetto nelle sue leggi di sviluppo, di statica e di dinamica, di cui gli scienziati moderni pensavano di avere scoperto tutte le formule, dato che la teoria della relatività l'ha definitivamente modificata in nome delle proprietà dell'energia in evoluzione permanente. Sino a fine sec. XIX, gli scienziati non hanno considerato centrale la domanda sull'origine o cominciamento assoluto degli elementi costitutivi del cosmo (con la sola

---

[7] Cf.: J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2008; Y. LABBÉ, *Le sens et le mal. Théodicée du Samedi Saint*, Beauchesne, Paris 1980; ID., *Dieu contre le mal. Un chemin de théologie philosophique*, Les Éditions du Cerf, Paris 2003.

eccezione dei pensatori seguaci del creazionismo biblico), né hanno mai pensato alla fine del tutto, accettando di fatto l'ottica dell'aristotelismo per cui nulla si crea e nulla si distrugge. Solo con la scienza del sec. XX si è compreso che il cosmo è sottoposto a un processo di evoluzione, non solo delle ragioni seminali o delle trasformazioni degli elementi, ma anche dell'intero cosmo come procedente da un inizio e come segnato da una fine. Dal mondo fisso e immutabile nei suoi fondamentali (lettura accolta da Aristotele sino a Kant), siamo passati al mondo come segnato dalla modalità di vita propria di ogni evoluzione vitale: il mondo ha una storia viva, attraversata da grandi cambiamenti e accompagnata da una grande espansione, per la quale ha avuto una nascita e avrà una fine. Il mondo non è più un termine corrispondente al concetto moderno di natura, dotata di leggi eterne, concetto comune alla scienza e alla filosofia dei secoli passati; il mondo va visto come un grande organismo realmente vivente, "non una pozza d'acqua stagnante, ma un fiume che agita la sua piena dalla sorgente alla foce. Un mondo, insomma, capace di relazione e non semplicemente auto-referenziale"[8]. Questa visione fa scattare la necessità di un cambiamento nello sguardo sull'uomo, perché decade il primato della specie e s'impone il primato del vivente individuale: l'uomo individuo non è l'epifenomeno di un tracciato che consente alla specie di restare nella sua storia, ma la storia della specie risulta dalla storia degli individui, e dalla loro permanente relazione con il mondo vivente nella sua evoluzione.

Tra i pensatori che hanno sviluppato con profondità e competenza l'interpretazione di questi cambiamenti, spiccano i nomi di due autori, le cui opere continuano ad essere studiate con passione ai nostri giorni: si tratta delle visioni cosmiche del gesuita francese Teilhard de Chardin (1881-1955), e del sacerdote catalano Raimon Panikkar (1918-2010). Pur convergendo nei grandi orientamenti di fondo, ciascuno dei due autori ha sviluppato percorsi propri, non facilmente semplificabili nel loro costrutto scientifico, per cui accenno qui solo alle prospettive di base, che attestano l'avvenuto cambiamento del modo di vedere l'evoluzione dell'uomo nel cosmo.

Una delle novità di Teilhard, un paleontologo che studia e opera nella prima metà del Novecento, è riconducibile al cambiamento nel modo di intendere l'evoluzione non come un processo meccanico esteriore, ma come

[8] M. NARO, *Sorprendersi dell'uomo. Domande radicali ed ermeneutica cristiana della letteratura,* Cittadella Editrice, Assisi 2012, 21.

un processo dinamico e vivente, in un universo evolutivamente in divenire. Una prospettiva che supera le rigide divisioni fra materia e spirito, che non vanno intesi come due realtà separate, ma come due aspetti di una stessa realtà. Per noi oggi l'acquisizione sembra chiara, dal momento che la scienza concorda nel ritenere che la partenza di tutto è costituita da una concentrazione di energia in particelle materiali, e l'energia ha veicolato la loro espansione in forme sempre più aggregate e dinamiche. Teilhard, che non conosceva gli sviluppi odierni dell'astrofisica, in qualche modo li ha anticipati con la riflessione sulla materia della terra, cioè l'evoluzione lo ha portato ad elaborare un cambiamento nel modo di intendere la materia degli elementi con cui siamo in contatto, per giungere a un senso planetario della terra. Se le filosofie spesso avevano considerato la materia come lo scarto del processo formativo, l'evoluzione porta a un nuovo concetto di materia, che Teilhard definisce meglio proprio nei suoi ultimi scritti (*Il Cuore della materia* e *Il Cristico*)[9]: la potenza spirituale della materia è carica di forza creatrice che progredisce sino allo stadio della comparsa del pensiero, della coscienza, della *noosfera* (concetto che è in connessione con quello di *biosfera*), dove il termine *sfera* indica un importante cambiamento che è sempre in atto. Si sviluppa uno strato di pensiero interattivo e di azioni interdipendenti, e, in ultima analisi, di amore collaborativo fra persone e gruppi umani; è in espansione un rapido movimento di unificazione, che rende gli uomini più strettamente vicini tra loro. Per quanto attiene al tema del cambiamento, Teilhard è ricco di stimolazione: non si cambia perché si teorizza il conflitto o la separazione delle conoscenze, ma si cambia perché il processo evolutivo ha portato al sorgere sulla terra di forme viventi sempre più complesse, sino alla comparsa con l'uomo della coscienza, o della conoscenza. Viene superata l'idea del darwinismo, che il futuro dell'umanità sia governato dalla sopravvivenza del più adatto, si punta sulla capacità degli esseri umani, organismi viventi di grande complessità, di convergere e operare uniti (la mondializzazione è irreversibile!), focalizzando il cambiamento del rapporto con la terra, perché la ricchezza è data dalla incessante energia della materia, che garantisce la vita e l'alimentazione globale del pianeta, ossia ogni azione produttiva e riproduttiva.

---

[9] P.TEILHARD DE CHARDIN, *The Heart of Matter*, Collins, London 1978. Tra le numerose opere di Teilhard, sull'argomento cf. *La scienza di fronte a Cristo. Credere nel mondo e credere in Dio*, Il Segno dei Gabrielli, San Pietro in Cariano 2002.

Tra i punti qualificanti la riflessione dell'altro pensatore ricordato, Raimon Panikkar, spicca l'*ecosofia,* ossia la *saggezza della terra*, che esige un cambiamento di comprensione, un significato nuovo rispetto a quella che chiamiamo ecologia: ecosofia non è un genitivo oggettivo, non è la nostra saggezza razionale e umana nei confronti della terra, non è un'ecologia più sofisticata, ma è un genitivo soggettivo, ossia è la saggezza della terra stessa, in cui l'uomo è incluso e ne è l'interprete. Nello sforzo di superare il divorzio tra epistemologia e ontologia, che ha portato l'Occidente a pensare materia e spirito come due sostanze separabili (la *res cogitans* e la *res extensa* di Cartesio), occorre cambiare il modo di pensare l'umano e il divino abolendo il dualismo, senza cadere nel monismo, sia panteista sia materialista. Per questo è indispensabile l'interculturalità, assumere l'importanza della mutua fecondazione tra le culture; anche le forme del cambiamento organizzativo esigono questa apertura oggi, andando oltre il monoculturalismo, che riproduce la mentalità colonialistica, per abbracciare il legame con la terra, che è anche legame tra gli uomini e le culture. Sono presenti in Panikkar sia l'influenza delle filosofie orientali, che rifiutano ogni dualismo, sia un profondo orientamento mistico che esalta l'inseparabile interconnessione tra cosmo, Dio e uomo, per cui a suo avviso la realtà complessa è al contempo naturale, umana e divina, come si può cogliere anche dal titolo di uno dei suoi scritti più importanti, *La realtà cosmoteandrica. Dio – Uomo – Mondo*[10]. L'ecosofia di Panikkar è portatrice di una forte carica di speranza, perché è una visione che non abbandona l'uomo a sé stesso in un cosmo che evolve rapidissimamente, quasi travolto dai cambiamenti che la scienza ci svela; l'ecosofia è la saggezza della terra, che elimina le divisioni e riconosce la realtà globale, che ci rende noto che non siamo noi a possedere la verità, ma è la verità che ci possiede. Per sintetizzare alcune convergenze tra Teilhard e Panikkar, troviamo che per entrambi l'umanità è "sulla strada", è in fase di ulteriore sviluppo verso un obiettivo più alto; inoltre, gli esseri umani stanno diventando sempre più consapevoli del cambiamento in atto nei rapporti degli uomini con la terra, e l'inclusività planetaria li porta ad assumere una visione dinamica e globale della trasformazione, una visione positiva del cambiamento, che è necessario alla crescita dell'energia per la vita e per l'alimentazione del nostro pianeta.

[10] R. PANIKKAR, *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religous Consciousness*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1993. Di R. Panikkar è in corso la pubblicazione degli *Opera Omnia*, a cura di Milena Carrara Pavan, presso l'Editoriale Jaca Book di Milano.

Le domande esistenziali non sono più un'opzione del romantico o del credente, ma è il cosmo intero che nell'uomo assume consapevolezza della propria contingenza, del suo enigmatico processo di nascita e del suo evolversi continuamente e camminare in direzione della fine. Dunque l'interrogativo esistenziale passa dall'antropologia alla cosmologia; lo documentano filosofi che ne trattano, indipendentemente da ogni atteggiamento religioso, da Heidegger a Bonhoeffer, da Gogarten a Tillich, da Löwith a Hannah Arendt e a Blumenberg: una lettura positivistica e scientista del mondo, che non si apra alla trascendenza, consegna l'uomo a un trattamento disumano, ossia lo priva del suo essere in relazione fondante con la vita del mondo stesso. In altre parole la domanda heideggeriana: "Perché l'ente e non piuttosto il niente?" non riguarda solo il singolo individuo di una specie, ma riguarda il cosmo tutto: *perché il cosmo e non piuttosto il nulla*? Può il nulla spiegare la nascita del mondo? Da quale *Nulla* deriva la vita del cosmo, stante che i dati certi delle scienze ci dicono che il mondo ha avuto una nascita? Lo stesso Leopardi pensava a questa domanda quando nello *Zibaldone* identificava il nulla con il "principio di ogni realtà" e, in definitiva, "Dio stesso"[11]. Penso perciò al Nulla come differenza assoluta dal mondo che nasce e dall'uomo che egualmente nel mondo nasce, e questo Nulla antecedente le nascite spinge lo sguardo da un'altra e più nuova angolatura verso la posizione del creazionismo dell'umanesimo cristiano: l'uomo non viene dal nulla ossia dal niente, e non va al nulla ossia al niente; sostenere ciò comporterebbe pensare che l'uomo è un dio con la capacità di iniziare da sé, farsi da sé e decidere da sé la propria vicenda temporale, ma la narrazione dell'evoluzione lo smentirebbe, lo svelerebbe come un dio-dimidiato, perché impossibilitato a sottrarsi alla destinazione cosmica che lo attrae, lo vivifica ed insieme lo consuma. Lo stigma biblico dell'uomo creato a immagine e a somiglianza del suo creatore lo vedo contratto anche dall'intero cosmo, anzi, è l'uomo capace di leggere con la sua potenza conoscitiva la vita, i processi formativi e quelli evolutivi del cosmo; il nulla da cui provengono entrambi, uomo e cosmo, può allora ricevere il nome del Nulla nell'accezione fatta propria anche da alcuni pensatori (penso a Karl Barth e a Karl Jaspers), ossia nell'accezione dell'assolutamente Niente (il ni-ente degli enti, di heideggeriana memoria), e cioè Dio come nulla di finito, ma infinita potenza e trascendenza.

[11] M. NARO, *Sorprendersi dell'uomo*, cit., 21, nota 16.

L'adozione dell'uomo a figlio di Dio. Aspetti e prospettive[1]

Giovanni KOSTKO

La filiazione divina, quale somiglianza a Cristo, è il termine dell'eterno disegno benevolo di Dio verso la creatura umana (*Rm* 8,29; *Ef* 1,3-6), per questo costituisce il significato stesso della sua creazione e della sua redenzione. Essa ha il suo inizio nel tempo presente, permea lo sviluppo della vita del discepolo di Cristo e raggiunge l'ultimo compimento nello stato della vita futura (*1Gv* 3,1-2). Potremmo dire che nell'adozione dell'uomo a figlio di Dio si trova come racchiuso e sintetizzato il senso profondo dell'esistenza umana e cristiana[2]. Da ciò il nostro interesse per questo tema, che è assai presente nelle opere del prof. Renzo Lavatori. Con il presente scritto, senza la pretesa di essere esaustivi, offriamo all'attenzione del lettore alcuni aspetti riguardanti la filiazione divina dell'uomo per mostrarne la peculiarità, nella quale risiede la risposta alle aspirazioni più autentiche dell'essere umano e si sostanzia l'immensa grandezza del dono di Dio.

[1] Il contenuto di questo scritto, con i necessari adattamenti, è per lo più tratto da alcuni articoli e da un libro dedicati al tema della filiazione divina dell'uomo da noi pubblicati; in essi si può trovare un approfondimento e un ampliamento di quanto proposto in queste poche pagine. Gli studi editi sono i seguenti: G. Kostko, "Predestinazione: una dottrina da valorizzare", in *Divinitas*, 51 (2008), 274-288 (prima parte); *ibid*., 52 (2009), 7-36 (seconda parte). Id., "La filiazione divina dell'uomo: dono di grazia e disposizioni naturali", in *Divinitas*, 52 (2009), 251-278 (prima parte); *ibid*., 54 (2011), 9-37 (seconda parte). Id., "Somiglianza al Figlio e azione trinitaria. Aspetti della filiazione divina dell'uomo nel pensiero di San Tommaso d'Aquino", in *Divinitas*, 56 (2013), 277-311 (prima parte); *ibid*., 57 (2014), 27-50 (seconda parte). Id., *Filiazione divina e mistero trinitario. Indagine sull'adozione dell'uomo a figlio di Dio*, Editrice Domenicana Italiana, Napoli 2013.

[2] Il teologo Scheeben pensa che nell'adozione dell'uomo a figlio di Dio si trovi come il "compendio" di tutto quanto Dio opera in suo favore nell'ordine della grazia e "rivela con una chiarezza tutta particolare la natura e l'importanza della grazia stessa". M. J. Scheeben, *Le meraviglie della grazia divina*, titolo originale, *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*, traduzione italiana di una clarissa del monastero di Fiesole, Società Editrice Fiorentina, Torino 1933², 118.

Il nostro studio si propone di offrire un giusto approccio alla riflessione sull'adozione dell'uomo a figlio di Dio. A tale scopo presenteremo preliminarmente alcuni aspetti essenziali che costituiscono la ragione propria della relazione filiale, colti prima a livello antropologico poi con riferimento alla vita intima di Dio. In seguito rifletteremo sul valore analogico della filiazione divina, che merita opportuna valutazione. Solo allora avremo gli elementi basilari per accostarci a quel mistero profondissimo che è l'adozione dell'uomo a figlio di Dio (1). Esamineremo in seguito come la creatura umana si pone nei confronti dell'adozione divina. Questo beneficio, poiché soprannaturale, è infinitamente sopra le attese e le possibilità operative dell'uomo, per cui si può ottenere solo come dono per l'intervento di Dio. Tuttavia, l'essere umano possiede una certa commisurazione verso di esso. Egli, infatti, in quanto creato a immagine e somiglianza di Dio, ne è intimamente capace e, inoltre, avendo un anelito naturale al possesso del bene perfetto, è interiormente proteso a ricercare la propria felicità e realizzazione in Dio. Ovviamente, non possiamo addentrarci molto in questo complesso e meraviglioso ambito che si situa al confine e quasi nel punto di contatto tra la dimensione creaturale umana e le altezze sconfinate della trascendenza divina (2). Il terzo momento della nostra riflessione è costituito dall'esame di ciò che realizza la natura profonda della filiazione divina dell'uomo secondo la visione di S. Tommaso d'Aquino[3]. Faremo notare come essa implichi sia il rinnovamento della natura umana per la partecipazione della natura divina sia un rapporto interpersonale con le tre divine persone, specialmente con il Padre, verso il quale si attua il significato proprio dell'adozione filiale. In merito a ciò presenteremo anche alcuni aspetti dell'opera dello Spirito Santo, dal quale l'uomo riceve una nuova vitalità in ragione dell'amore divino a lui partecipato (3). Infine, aiutandoci con la visione del prof. Renzo Lavatori, preciseremo come proprio per l'azione dello Spirito Santo l'uomo è in grado di conseguire la somiglianza al Cristo nel suo rapporto con il Padre (4). Una breve riflessione concluderà il nostro percorso (5).

---

[3] In questo articolo le opere di San Tommaso d'Aquino saranno citate usando le seguenti sigle: I =*Summa Theologiae*, pars prima; I-II =*Summa Theologiae*, pars prima secundae; II-II = *Summa Theologiae*, pars secunda secundae; III =*Summa Theologiae*, pars tertia; *ScG* = *Summa contra Gentiles*; *In Jo* =*Lectura super Johannem*; *In Rom* =*Expositio super epistolam Pauli Apostoli ad Romanos*; *De Mal* = *Quaestiones disputatae De Malo*; *Quodl* =*Quaestiones Quodlibetales*; *In Gal* = *Expositio super epistolam Pauli Apostoli ad Galatas*.

1. Note preliminari

1.1. Lo specifico della dimensione paterna e filiale a livello antropologico

I termini riguardanti l'ambito semantico della paternità sono numerosi e sovente assumono un chiaro valore analogico, giacché possono riferirsi a realtà assai dissimili tra loro, come è il caso di "padre", "figlio", "generare". Questi vocaboli, infatti, sono utilizzati per significare aspetti propriamente umani o relativi al mondo subumano, possono essere adoperati anche per indicare determinazioni proprie dell'entità divina o per esprimere un particolare rapporto tra l'uomo e Dio. Pertanto, allo scopo di evitare imprecisioni che portano all'ambiguità, è utile puntualizzare ciò che realizza il costitutivo formale dell'entità paterna e di quella filiale tenendo conto del significato dei termini secondo l'accezione del loro uso comune.

"Figlio", in senso proprio, indica "*il generato rispetto ai genitori*"[4], mentre "generare" designa il "*dar vita a un essere della stessa specie*"[5]. Queste semplici formulazioni fanno capire che la connotazione propria della paternità e della maternità umana è data dall'essere principio, origine del figlio mediante la generazione. Per mezzo di essa è comunicata a un nuovo individuo, assieme all'esistenza e alla vita, la medesima natura di chi genera; la generazione, infatti, può essere definita come "*il processo per cui esseri viventi producono esseri viventi della stessa specie*"[6].

Nella visione di S. Tommaso d'Aquino il concetto di generazione comporta due accezioni: la prima, generica, che indica la mutazione dal non essere all'essere. La seconda, specifica, che riguarda propriamente gli esseri viventi indicandone la nascita[7]. In questo secondo senso la generazione designa "*l'origine di un vivente da un principio vivente congiunto*"[8]. Questa espressione evidenzia che essa è un'attività vitale del generante[9]. Oltre a ciò, l'Aquinate ritiene che in senso rigoroso, negli esseri dotati di vita, la generazione indichi il procedere del generato da chi lo genera per via di

---

[4] Cf. la voce "figlio", in AA.VV., *La Piccola Treccani. Dizionario enciclopedico*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondato da Giovanni Treccani, vol IV, Roma 1995, 652.
[5] Cf. la voce "generare", in AA.VV., *La Piccola Treccani. Dizionario enciclopedico*, cit., vol V, Roma 1995, 65.
[6] Cf. la voce "generazione", *ibid*., 67.
[7] Cf. I q 27 a 2 co.
[8] *Ibid*.
[9] Cf. I q 29, a 1 ad 4; q 115 a 2 co; III q 2 a 1 co.

somiglianza, non generica ma specifica, quale comunanza nella natura o forma[10]. In questo modo la generazione è vista come un'operazione vitale del generante mediante la quale egli trasmette la propria natura e la vita al figlio: essa comporta la produzione di un proprio simile.

Dalle suddette considerazioni possiamo asserire che il rapporto che sussiste tra i genitori e la prole è una relazione di origine formalmente fondata sulla generazione. Da ciò deriva la caratteristica dell'identità dei genitori, quali principi originanti il figlio, e la connotazione propria di quest'ultimo quale soggetto che ha ricevuto da loro la propria entità; per questo le parole "padre", "madre", "figlio" sono termini che esprimono un rapporto tra soggetti con riferimento all'atto generativo.

Il figlio, a livello della realtà umana, si caratterizza per avere un io personale assolutamente distinto da quello dei suoi genitori e dall'essere in tutto simile a loro per la condivisione della medesima natura. In forza di tali caratteristiche egli può rapportarsi a chi l'ha generato con una relazione interpersonale del tutto unica e speciale, che è il rapporto filiale, assai diverso da altri tipi d'interazione che la persona umana può instaurare con i propri simili[11]. Inoltre va ricordato che la generazione, non solo comporta l'esistenza di un rapporto parentale che unisce in profondissima intimità di vita e di amore i genitori con il proprio figlio, ma implica anche un altro ambito relazionale più esteso che abbraccia tutti i membri della famiglia quale piccola società di persone. Nella famiglia, i genitori sono chiamati a provvedere al bene della prole, procurando che nulla manchi di quanto è necessario alla crescita dei figli sia sotto il profilo materiale sia sotto quello dei valori interiori, in modo che essi possano giungere alla maturità dell'età adulta e all'autonomia della propria vita. Questo processo fa sì che il figlio porti in sé non solo la somiglianza con la natura dei propri genitori, ma anche l'impronta dei tratti della loro personalità, dei loro valori e della loro cultura. Nell'esercizio di questo compito i genitori possiedono l'autorità di governo sulla famiglia e sull'educazione dei figli. Questi, da parte loro, condividono la vita e i beni della casa come loro patrimonio e sono chiamati a crescere nella propria identità e nelle attitudini personali in un rapporto di dipendenza e di comunione con i genitori, nell'obbedienza, nel servizio,

---

[10] Cf. I q 27 a 2 co; a 4 co.

[11] Si pensi ad esempio alle relazioni di lavoro, sponsale, amicale o fraterna, al rapporto tra servo e padrone o tra superiore e subalterno.

nella cooperazione alla vita familiare secondo le loro possibilità e dando a essi l'onore e la gratitudine giustamente dovuti [12]. Tutto ciò fa della generazione e della vita nella famiglia il processo di trasmissione dell'esistenza e dello sviluppo dell'essere umano fondato sulla condivisione dei medesimi beni e sulla profondità delle relazioni interpersonali.

1.2. Alcuni tratti essenziali della personalità del Figlio considerati alla luce della vita intima di Dio

La riflessione della Chiesa sulla Trinità, in fedele ossequio al modo di esprimersi della Sacra Scrittura, ha sempre conservato i nomi Padre, Figlio, Spirito Santo per designare le tre divine persone. Ciò indica che quei nomi sono considerati rivelativi di qualcosa di grande sul mistero di Dio. Essi esprimono un rapporto, per questo nella precisazione del dogma trinitario la Chiesa ha percorso la via della differenziazione delle relazioni di origine per cogliere la reale distinzione delle singole ipostasi divine, senza compromettere la perfetta unità dell'essere divino[13]. In Dio esiste davvero l'emanazione di una persona delle altre e ciò implica l'effettiva comunicazione della natura divina da chi la trasmette a chi la riceve, per cui le tre divine persone, condividendo la medesima natura divina nella sua assoluta semplicità sono consustanziali e sono l'unico Dio. I documenti sono anche unanimi nell'affermare che la processione del Figlio avviene unicamente dal Padre e quella dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. Questo dato è comunemente presente nelle dichiarazioni antiche e recenti sul mistero trinitario, indice che la Chiesa individua in esso una realtà essenziale per la

[12] Nella relazione con i propri genitori esiste chiaramente una differenza tra la condizione di immaturità dei figli e quella dell'età adulta, nella quale essi continuano ad essere tenuti al dovuto rispetto verso i genitori e hanno il dovere di provvedere, per quanto possibile, alle necessità della loro vecchiaia, ma non sono più tenuti all'obbedienza verso essi. Cf. *CCC*, 2217-2218. La sigla *CCC*, da noi usata, indica il *Catechismo della Chiesa Cattolica* edito nell'anno 1992.

[13] «"Dio è unico ma non solitario". "Padre", "Figlio" e "Spirito Santo" non sono semplicemente nomi che indicano modalità dell'Essere divino; essi infatti sono realmente distinti tra loro: "il Figlio non è il Padre, il Padre non è il Figlio, e lo Spirito Santo non è il Padre o il Figlio". Sono distinti tra loro per le loro relazioni di origine: "È il Padre che genera, il Figlio che è generato, lo Spirito Santo che procede". L'Unità divina è Trina", *CCC*, 254; "Le Persone divine sono relative le une alle altre. La distinzione reale delle Persone divine tra loro, poiché non divide l'unità divina, risiede esclusivamente nelle relazioni che le mettono in riferimento le une alle altre:"Nei nomi relativi delle Persone, il Padre è riferito al Figlio, il Figlio al Padre, lo Spirito Santo all'uno e all'altro; quando si parla di queste tre Persone considerandone le relazioni, si crede tuttavia in una sola natura o sostanza". Infatti "tutto è una cosa sola in loro, dove non si opponga la relazione"», *CCC*, 255.

fede sulla Trinità. Tra gli innumerevoli esempi ne riportiamo solo due: "*Il Padre non deriva da alcuno, il Figlio solo dal Padre, lo Spirito Santo ugualmente dall'uno e dall'altro, sempre senza inizio e senza fine. Il Padre genera, il Figlio nasce, lo Spirito Santo procede*"[14]; "*Con fedele e devota professione, confessiamo che lo Spirito Santo procede eternamente dal Padre e dal Figlio non come da due principi, ma da uno solo; non per due spirazioni, ma per una sola*"[15].

Il magistero si è premurato di differenziare terminologicamente le rispettive processioni del Figlio e dello Spirito Santo.Del Figlio si dice che è "generato" dal Padre e "nasce" da lui, quindi generazione e nascita sono i termini peculiari usati abitualmente per designare la processione del Figlio dal solo Padre. Invece dello Spirito Santo si dice che è "spirato" dal Padre e dal Figlio, egli "procede" da loro quali suo unico principio, giacché esiste un'unica spirazione; per cui spirazione e processione sono le espressioni terminologiche proprie adoperate di consuetudine per indicare l'emanazione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. Pertanto, l'insegnamento della Chiesa riconosce una diversità tra la processione del Figlio e quella dello Spirito Santo: tale differenza è individuata nella diversificazione del loro principio originante ed è messa in evidenza usando una diversa terminologia. Tuttavia va notato che nei documenti non si trova un approfondimento sul significato della diversità di espressioni con le quali sono designate le processioni del Figlio e dello Spirito Santo. In effetti, quella disparità terminologica suggerisce l'idea che vi sia anche una diversità circa la natura del modo di essere delle loro rispettive processioni. Tale precisazione sarebbe assai utile per comprendere meglio la caratterizzazione delle identità personali del Figlio e dello Spirito Santo.

---

[14] *Concilio Lateranense IV* (anno 1215), *DH*, 800. Con la sigla *DH* indichiamo la seguente opera: H. DENZINGER, *Enchiridion simbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue a cura di P. Hünermann, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995.

[15] *XIV Concilio di Lione* (anno 1274), *DH*, 850. Altri esempi possono essere i seguenti. "Il Padre non fu fatto da nessuno, né creato, né generato; il Figlio è solo dal Padre, non fatto né creato, ma generato; lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, non fatto né creato, né generato, ma procedente", *Simbolo pseudo-Atanasio Quicumque* (scritto negli anni tra il 430 e il 500), *DH*, 75. "Essa [la natura divina] non genera, non è generata, non procede, ma è il Padre che genera, il Figlio che è generato, lo Spirito Santo che procede; in tale modo le distinzioni sono nelle persone e l'unità nella natura", *Concilio Lateranense IV*, *DH*, 804. "La sacrosanta chiesa romana [...] professa e predica un solo e vero Dio[...], Padre, Figlio e Spirito Santo; uno nell'essenza, trino nelle persone, Padre non generato, Figlio generato dal Padre, Spirito Santo procedente dal Padre e dal Figlio […]. Solo il Padre ha generato il Figlio dalla sua sostanza. Solo il Figlio è stato generato dal solo Padre. Solo lo Spirito Santo procede nello stesso tempo dal Padre e dal Figlio", *Concilio di Firenze*, bolla *Cantate Domino* (anno 1442, 1441 datazione fiorentina), *DH*, 1330.

Da quanto appare dalle dichiarazioni della Chiesa,la categoria fondamentale che consente, seppur limitatamente, di cogliere la consistenza del rapporto tra il Padre e il Figlio è il concetto di generazione, quale comunicazione della natura del generante al generato[16]. I documenti fanno emergere soprattutto tre caratteristiche che gettano luce sulla relazione filiale. La prima, come già indicato, riguarda il fatto che il Figlio è generato unicamente dal Padre, per cui il rapporto di paternità e filiazione si realizza esclusivamente tra queste due divine persone, non già verso lo Spirito Santo. La seconda si rapporta al dato che il Figlio riceve tutto dal Padre: "*E poiché tutto quello che è del Padre, lo stesso Padre lo ha donato al suo unico Figlio generandolo, a eccezione del suo essere Padre, lo stesso fatto che lo Spirito Santo proceda dal Figlio, il Figlio lo ha ricevuto fin dall'eternità dal Padre dal quale è anche fin dall'eternità generato*"[17]; "*Tutto ciò che il Figlio è o ha, lo ha dal Padre, ed è principio da principio*"[18]. Queste parole mettono in luce la dimensione innanzitutto ricettiva della personalità del Figlio, che tutto ha dal Padre, e la realtà di totale condivisione data al Figlio di ciò che il Padre è e ha, eccetto la sua paternità. Infine, la terza caratteristica riguarda la consustanzialità e la perfetta uguaglianza del Figlio con il Padre: "*Professiamo esserci un Padre, che ha generato dalla sua sostanza un Figlio a lui coeguale e coeterno [...]; il Figlio, che ha un Padre, sussiste tuttavia senza inizio e diminuzione della divinità, poiché è coeguale e coeterno al Padre*"[19]; "*Il Figlio è eguale in tutto a Dio Padre; giacché né la sua nascita prese inizio in un determinato momento, né cessò [...] affermiamo che il Padre perfetto ha generato senza diminuzione e senza disezionamento un Figlio perfetto, poiché solo alla divinità spetta di non avere un Figlio diseguale*"[20]. Questi testi non solo affermano che il Figlio condivide la medesima natura divina del Padre, ma fanno anche capire che la sua entità personale si costituisce e si struttura nella perfetta somiglianza a lui.

---

[16] "Seguendo la Tradizione Apostolica, la Chiesa nel 325, nel primo Concilio Ecumenico di Nicea, ha confessato che il Figlio è 'consustanziale' al Padre, cioè un solo Dio con lui. Il secondo Concilio Ecumenico, riunito a Costantinopoli nel 381, ha conservato tale espressione nella sua formulazione del Credo di Nicea ed ha confessato 'il Figlio unigenito di Dio, generato dal Padre prima di tutti i secoli, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, della stessa sostanza del Padre'", *CCC*, 242. Cf. *DH*, 150.

[17] *Concilio di Firenze*, bolla *Laetentur coeli* sull'unione con i greci (anno 1439), *DH*, 1302. Il medesimo concetto si trova espresso nel decreto per la chiesa greco-russa di Gregorio XIII (anno 1575): "E poiché tutte le cose che sono del Padre, tranne il suo essere Padre, il Padre stesso le ha date generandolo al suo unigenito Figlio, questo stesso, che lo Spirito Santo procede dal Figlio, il Figlio stesso lo ha eternamente dal Padre, dal quale eternamente è stato generato", *DH*, 1986.

[18] *Concilio di Firenze*, bolla *Cantate Domino*, *DH*, 1331.

[19] *III Sinodo di Toledo* (iniziato l'anno 589), *DH*, 470.

[20] *XI Sinodo di Toledo* (iniziato l'anno 675), *DH*, 526.

Un approfondimento di quanto ravvisato nei documenti del magistero lo possiamo trovare nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino, il quale precisa il significato della diversità del modo di essere delle processioni del Figlio e dello Spirito Santo, contribuendo alla maggior comprensione delle loro caratteristiche personali.S. Tommaso, com'è noto, per spiegare le processioni divine usa l'analogia psicologica dello spirito creato nelle sue operazioni di conoscenza e di amore[21]; egli vede la processione del Figlio unicamente dal Padre e la considera come una vera e propria generazione. Questa avviene per un'operazione di ordine intellettivo del generante e implica una reale trasmissione della natura divina al generato secondo la caratteristica della rassomiglianza[22]. Pertanto il Figlio è consustanziale al Padre e gli è perfettamente somigliante. L'Aquinate riconosce che alla seconda persona della Trinità giustamente sono attribuiti i nomi propri di Figlio, Verbo e Immagine; questi appellativi esprimono adeguatamente la sua identità personale non soltanto in quanto indicano una relazione, ma anche perché contengono un riferimento alla somiglianza, vista come la connotazione propria che caratterizza la modalità della processione del Figlio. Il termine "figlio" evidenzia la consustanzialità al Padre, l'espressione "verbo", mette in luce l'immaterialità della sua generazione, mentre "immagine" sottolinea la perfezione della sua somiglianza al Padre (I q 34 a 2 ad 3). Il Santo Dottore ritiene che la generazione riguardi in modo esclusivo la processione del Figlio e non può essere riferita allo Spirito Santo, che, pertanto, non può essere considerato figlio. La ragione di ciò è trovata nella modalità della sua processione, la quale non si rapporta alla sfera intellettiva della cognizione, ma a quella volitiva dell'amore. Lo Spirito Santo, infatti, ha origine dal Padre e dal Figlio quali unico principio e procede da loro come

[21] Nicolas sottolinea che sostanzialmente esistono due analogie per spiegare la generazione divina: la prima, che si rapporta immediatamente alla rivelazione, è tratta dall'esperienza umana, assai usata dai Padri della Chiesa, ma non pienamente adeguata per spiegare l'emanazione del Figlio dal Padre; la seconda, appartenente alla vita psicologica, è quella della genesi del verbo mentale: essa, nella riflessione cristiana, ha origini molto antiche, ma riceve un sostanziale impulso per l'opera di S. Agostino e trova nella sistematica di S. Tommaso d'Aquino il suo pieno sviluppo, cf. J. H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica. Dalla trinità alla Trinità*, titolo originale, *Sinthèse dogmatique: De la Trinité à la Trinité*, traduzione italiana di A. Bussoni, vol I, Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, 115-117; 141-143.

[22] L'operazione conoscitiva si realizza perché l'oggetto inteso si rende presente nell'intelletto mediante una sua similitudine, che è l'idea o concetto, il quale in Dio è il Verbo. "Processio Verbi in divinis habet rationem generationis. Procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae, et a principio coniuncto […] et secundum similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae: et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse [...]. Unde processio Verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum verbum procedens dicitur Filius", I q 27 a 2 co. Cf. I q 28 a 4 co; I q 34 a 2 co.

amore personale di entrambi[23]. Ora, dato che l'amore implica un'inclinazione, una spinta o impulso della volontà verso l'oggetto amato, l'emanazione dello Spirito Santo, legata all'amore vicendevole del Padre e del Figlio, non comprende in sé la nozione di rassomiglianza al principio originante. Per questo egli non procede come generato o come figlio, ma piuttosto come "spirito", termine che indica l'impulso vitale proprio dell'amore, connotazione peculiare della determinazione personale della terza ipostasi della Trinità[24]. Perciò questa persona divina è denominata Spirito Santo e la sua processione "spirazione"[25].

Dalla vita immanente di Dio si nota che le caratteristiche essenziali della relazione filiale dipendono dall'atto generativo per il quale il Figlio emana dal Padre. Pertanto il Figlio possiede innanzitutto un legame unico con il Padre quale sua origine, in secondo luogo la sua personalità ha una connotazione passiva e accogliente giacché egli riceve tutto dal Padre. Infine, il Figlio è perfettamente somigliante al Padre, giacché condividendone pienamente la maestà divina, la gloria e le ricchezze, egli, per la sua stessa profonda costituzione, è totalmente se stesso solo nell'assoluta sintonia e conformità al Padre. Queste caratteristiche proprie del Figlio, seppure in senso analogico, si realizzano anche nell'adozione dell'uomo a figlio di Dio.

1.3. Il significato analogico della paternità di Dio

Nella *Sacra Scrittura* Dio è detto padre di entità molto diverse l'una dall'altra. Ciò significa che tale titolo non è usato in senso univoco ma analogico; in modo speculare, la medesima cosa avviene per l'appellativo di figlio di Dio[26]. Poiché la paternità di Dio è vista con una certa polivalenza di significati, è necessario che sia adeguatamente compresa rispetto alle realtà cui è riferita per averne una giusta considerazione.

Negli scritti dell'Antico Testamento la paternità divina è talvolta rapportata a enti inanimati[27], oppure alle creature angeliche, che sono dette

---

[23] Cf. I q 27 a 3 co; q 36 a 4; q 37.

[24] Cf. I q 27 a 4 co.

[25] I q 27 a 4 ad 3; q 36 a 1.

[26] Per un approfondimento del tema della paternità di Dio e della filiazione divina nella Sacra Scrittura si confronti: G. KOSTKO, *Filiazione divina e mistero trinitario. Indagine sull'adozione dell'uomo a figlio di Dio*, cit., 31-70.

[27] "Ha forse un padre la pioggia? O chi fa nascere le gocce della rugiada? Da qual grembo esce il ghiaccio e la brina del gelo chi la genera, quando come pietra le acque si induriscono e la faccia dell'abisso si raggela?", *Gb* 38,28-30.

figlie di Dio[28]. Anche la sapienza è descritta nei libri sapienziali con caratteristiche di figlia di Dio[29]. In forma assai più ampia, e in senso collettivo, Dio è presentato come padre di Israele, che è il suo figlio primogenito[30]. Infine, la paternità divina è riferita a individui particolari del popolo israelitico quali: il re di Israele[31], il giusto[32], l'orfano e la vedova e, più genericamente, i poveri[33]. Nell'Antico Testamento appare che l'idea della paternità di Dio riguarda esclusivamente le realtà create e si articola secondo due determinazioni. Nella prima, Dio è considerato padre perché origine delle cose in quanto creatore[34]; una chiara traccia di questa concezione si trova anche nel Nuovo Testamento in riferimento all'uomo: l'evangelista Luca, infatti, fa risalire la genealogia di Cristo fino ad Adamo, che è detto figlio di Dio (*Lc* 3,38). Nella seconda, assai più consistente della precedente, la paternità divina si manifesta nell'amore elettivo di Dio verso Israele, che nell'evento dell'esodo e dell'alleanza sinaitica è costituito suo popolo e suo figlio primogenito[35]. Essa si esprime anche nella continua azione con la quale Dio educa e corregge il suo popolo[36], lo difende e lo conduce[37], plasmandolo quale suo figlio, opera sua[38], per adempiere il suo disegno salvifico. La rivelazione veterotestamentaria afferma con chiarezza che la benevolenza

---

[28] "Ora, un giorno, i figli di Dio andarono a presentarsi al Signore e anche Satana andò in mezzo a loro", *Gb* 1,6; cf. *Sal* 28,1; 89,7.

[29] Cf. *Pr* 8; P. TERNANT, "Padri e Padre", in AA.VV., *Dizionario di Teologia Biblica*, pubblicato sotto la direzione di X. Léon-Dufour, titolo originale: *Vocabulaire de Théologie Biblique*, edizione italiana a cura di G. Viola e di A. Milanoli, Edizioni Marietti, Torino 1980², col 827.

[30] «Allora tu dirai al faraone "Così dice il Signore: Israele è il mio figlio primogenito"», *Es* 4,22. Cf. *Num* 11,12; *Dt* 14,1; *Is* 1,2 ss; 30, 1.9; *Ger* 3,14.

[31] «Egli mi invocherà: "Tu sei mio padre, mio Dio e roccia della mia salvezza". Io farò di lui il mio primogenito, il più alto fra i re della terra. Gli conserverò sempre il mio amore, la mia alleanza gli sarà fedele. Stabilirò per sempre la sua discendenza, il suo trono come i giorni del cielo», *Sal* 89,27-30. Cf. *2Sam* 7,14s; *Sal* 2,7; 110,3.

[32] Cf. *Sap* 2,12-20; *Sir* 23,1-6.

[33] "Padre degli orfani e difensore delle vedove è Dio nella sua santa dimora", *Sal* 68,6.

[34] Secondo questa linea si pone il testo di *Gb* 38,28-29, che si riferisce a realtà inanimate, e quello di *Mal* 2,10, in cui si fa allusione agli israeliti; altre volte, come troviamo in *Is* 45,9-12 (cf. *Is* 64,7-8), l'idea di Dio padre perché creatore si arricchisce dell'immagine del vasaio che plasma il proprio manufatto, riproponendo la modalità della creazione del primo uomo espressa in *Gen* 2,7, inoltre è manifestata la cura amorosa e sapiente di Dio verso il suo popolo.

[35] Cf. *Es* 4,21-23.

[36] Cf. *Sap* 11,10; 12,19-22; *Dt* 8,5.

[37] "Il Signore, vostro Dio, che vi precede, egli stesso combatterà per voi, come insieme a voi ha fatto, sotto i vostri occhi, in Egitto e nel deserto, dove hai visto come il Signore, tuo Dio, ti ha portato, come un uomo porta il proprio figlio, per tutto il cammino che avete fatto, finché siete arrivati qui", *Dt* 1,30-31.

[38] Cf. *Is* 45,9-12; 64,7-8.

misericordiosa di Dio abbraccia ogni creatura[39], ma soltanto al popolo israelita è applica l'idea di una correzione di Dio ispirata all'amore paterno, come appare nel testo di *Dt* 8,5: "*Riconosci dunque in cuor tuo che, come un uomo corregge il figlio, così il Signore, tuo Dio, corregge te*"[40].

Gli scritti del Nuovo Testamento sviluppano in modo sorprendente e originale il dato veterotestamentario. Gesù, infatti, nella sua umanità, si manifesta ed è confessato Figlio di Dio. Egli ha Dio per Padre, non secondo il significato presente nell'Antico Testamento, bensì in senso forte e naturale. Questa sconcertante novità rivela connotazioni della paternità e della figliolanza del tutto sconosciute, che esistono in modo originario e trascendente innanzitutto in Dio; infatti, nella sua vita intima, a prescindere e prima di ogni rapporto con la realtà creata, Dio è Padre per la generazione eterna del proprio Figlio unigenito. Parallelamente a ciò, anche il significato della filiazione divina dell'uomo è profondamente rinnovato; essa non è più collegata all'appartenenza al popolo di Israele, ma alla fede in Gesù e alla rigenerazione spirituale che ne consegue (*Gv* 1,11-13), per cui essa si configura come una partecipazione dello statuto filiale di Cristo (*Rm* 8,9.14-17.29).

S. Tommaso d'Aquino, nella *Summa Theologiae* mostra di tenere bene in considerazione la valenza analogica della paternità di Dio e la corrispettiva dimensione filiale[41]. Egli, parlando della persona del Padre nella I q 33 precisa, tenendo conto che l'entità paterna implica l'idea di principio e di origine[42], che rispetto all'uomo e verso tutte le creature Dio può essere considerato padre solo in senso analogico. La sua paternità infatti riguarda prima di tutto ed essenzialmente un rapporto esistente tra le persone divine, non già una relazione della divinità con l'ordine creato[43]. In Dio la paternità e la filiazione hanno la loro perfetta e trascendente attuazione poiché il Figlio procedendo dal Padre per generazione ne condivide la medesima natura e gloria[44]. Questa caratteristica non si può trovare nel rapporto tra il creatore e gli enti da lui prodotti, in cui non c'è identità di natura e la distanza ontologica è assoluta. Le creature solo per partecipazione possono giungere

---

[39] "La misericordia dell'uomo riguarda il suo prossimo, la misericordia del Signore ogni essere vivente. Egli rimprovera, corregge, ammaestra e guida come un pastore il suo gregge", *Sir* 18,12-13.

[40] La stessa prospettiva si trova in *Pr* 3,11-12: "Figlio mio, non disprezzare l'istruzione del Signore e non aver a noia la sua correzione, perché il Signore corregge chi ama, come un padre il figlio prediletto".

[41] G. Kostko, *Somiglianza al Figlio e azione trinitaria. Aspetti della filiazione divina dell'uomo nel pensiero di San Tommaso d'Aquino*, (prima parte), cit., 290-296.

[42] I q 33 a 1.

[43] I q 33 a 3 co.

[44] Cf. I q 33 a 3 co; I q 27 a 2; q 28 a 4; q 33 a 2 ad 4.

a possedere una certa somiglianza con il loro artefice e ciò secondo una gradualità di maggiore o minore perfezione. Per questo la relazione paterno-filiale tra Dio e le entità create assume un senso analogico che va ben specificato. L'Aquinate, sulla base del grado di similarità delle creature con Dio, distingue quattro modi di intendere la paternità divina verso di esse. Il primo modo si riferisce agli esseri privi di ragione che hanno con Dio una similitudine lontana detta di "vestigio", il secondo riguarda le creature dotate di intelligenza che possiedono una somiglianza più spiccata detta di "immagine". Queste ultime, poi, possono essere innalzate da Dio a una rassomiglianza con lui ancora più elevata mediante il dono gratuito e soprannaturale della grazia, intendendo con ciò quella rigenerazione che l'uomo ottiene per mezzo di Cristo. Infine l'ultimo modo di vedere la paternità di Dio si rapporta alla vita gloriosa ed eterna nella quale i redenti raggiungeranno il bene perfetto e loro ultimo compimento [45] . Questa prospettiva fa ben capire che la filiazione divina dell'uomo considerata nella sua consistenza creaturale, non si identifica con quella che egli ottiene per la fede in Cristo attraverso il dono della grazia, che è di altro genere e conferisce davvero una elevatezza e una dignità che la persona umana per natura non possiede, giacché è una condivisione gratuita e soprannaturale di ciò che è proprio della vita intima di Dio.

La valenza analogica della filiazione divina delle creature non riguarda solamente la diversità della loro natura rispetto a Dio, ma anche al fatto che nella vita divina il Figlio è generato unicamente dal Padre, mentre la creazione degli enti si attua per l'azione comune di tutta la Trinità, poiché dove c'è unità di natura vi è anche unità di operazione[46]. Ciò non riguarda solo il piano creaturale dell'origine delle cose, ma anche quello soprannaturale della grazia. S. Tommaso scrive: «*Ora, sebbene la generazione in Dio sia propria del Padre, tuttavia produrre un qualsiasi effetto nel creato appartiene a tutta la Trinità, a motivo dell'unica natura, poiché, dove c'è una sola natura c'è necessariamente una sola virtù e una sola operazione; perciò il Signore dice, in Gv 5: "Quello che fa il Padre lo fa similmente anche il Figlio". E dunque l'adottare gli uomini a figli di Dio conviene a tutta la Trinità*»[47].

---

[45] I q 33 a 3 co.

[46] I q 45 a 6 co.

[47] «Quamvis autem generare in divinis sit proprium personae Patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati, propter unitatem naturae, quia, ubi est una natura, oportet quod ibi sit una virtus et una operatio; unde Dominus dicit, Ioan. 5: "Quaecumque facit Pater, haec et Filius similiter facit". Et ideo homines adoptare in filios Dei convenit toti Trinitati», III q 23 a 2 co.

2. La posizione dell'essere umano di fronte al dono dell'adozione filiale

2.1. Il disegno di Dio e l'innato anelito dell'uomo in alcune precisazioni del magistero

Il magistero della Chiesa, espresso nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* dell'anno 1992, insegna che l'eterno disegno di Dio Padre verso l'uomo è di renderlo partecipe della sua vita beata quale suo figlio adottivo: «*Dio liberamente vuol comunicare la gloria della sua vita beata: Tale è il disegno della sua benevolenza, disegno che ha concepito prima della creazione del mondo nel suo Figlio diletto, "predestinandoci ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo" (Ef 1,4-5), cioè "ad essere conformi all'immagine del Figlio suo" (Rm 8,29), in forza dello "Spirito da figli adottivi" (Rm 8,15). Questo progetto è una "grazia che ci è stata data ... fin dall'eternità" (2Tim 1,9-10) e che ha come sorgente l'amore trinitario*»[48]. Questa citazione, oltre a enunciare il dato fondamentale della finalità dell'uomo, che abbraccia inscindibilmente l'adozione filiale e la condivisione della beatitudine divina, contiene alcune precisazioni che è bene evidenziare. Innanzitutto, il mistero di Cristo e della sua opera compare come il mezzo predisposto dall'eterno divino consiglio affinché si realizzino l'adozione filiale e la partecipazione umana della vita beata della Trinità; in questa linea si pone anche il dono dello Spirito Santo con il quale l'uomo è rigenerato a figlio di Dio. Fuori da queste determinazioni è preclusa alla persona umana ogni possibilità di ottenere la piena realizzazione di sé nella partecipazione dei benefici divini comunicati nell'ordine della grazia. In secondo luogo si puntualizza che la filiazione divina dell'uomo è una somiglianza al Figlio unigenito incarnato; l'adozione a figlio di Dio, pertanto, ha una fisionomia ben determinata che non è riconducibile a un semplice e generico rapporto con la divinità. Il testo, infine, rileva l'assoluta gratuità del dono di Dio e la profondità del suo amore quale fonte del suo eterno progetto benevolente.

[48] *CCC*, 257. Fin dalla prefazione, parlando a grandi linee del disegno divino si afferma che in Cristo e mediante Cristo "Dio chiama gli uomini a diventare, nello Spirito Santo, suoi figli adottivi e perciò eredi della sua vita beata", *ibid*., 1.

La condivisione della vita intima di Dio quale figlio di adozione è il bene dal quale l'uomo trae il significato della sua esistenza e della sua dignità[49]. Tale bene, ponendosi al di là del modo di essere e delle aspettative umane, è di ordine soprannaturale. Perciò solo Dio può attrarre a sé l'uomo e consentirgli, mediante l'aiuto della sua grazia, di raggiungere la compartecipazione della sua vita beata quale proprio compimento e ultima perfezione entitativa: "*Una tale beatitudine oltrepassa l'intelligenza e le sole forze umane. Essa è frutto di un dono gratuito di Dio. Per questo la si dice soprannaturale, come la grazia che dispone l'uomo ad entrare nella gioia di Dio*"[50]. In effetti, la consistenza del dono è tale che l'uomo ha bisogno dell'aiuto della grazia divina per corrispondervi: "*La grazia è il favore, il soccorso gratuito che Dio ci dà perché rispondiamo al suo invito: diventare figli di Dio, figli adottivi, partecipi della natura divina, della vita eterna*"[51]; "*Questa vocazione alla vita eterna è soprannaturale. Dipende dall'iniziativa gratuita di Dio, poiché egli solo può rivelarsi e donare se stesso. Supera le capacità dell'intelligenza e le forze della volontà dell'uomo, come di ogni creatura*"[52]. La filiazione divina implica quindi una profonda opera di Dio nell'uomo mediante la sua grazia, con la quale egli lo attrae a sé, come bene speciale da raggiungere, e lo rigenera intimamente mediante la compartecipazione della sua natura e della sua vita[53]. In conseguenza di ciò l'uomo è reso capace di agire conformemente alla volontà di Dio e in modo proporzionato al conseguimento della vita eterna: "*L'adozione filiale, rendendoci partecipi per grazia della natura divina può conferirci, in conseguenza della giustizia gratuita di Dio, un vero merito*"[54].

Il *Catechismo* pone in stretto rapporto l'adozione dell'uomo a figlio di Dio con la fede in Cristo e il sacramento del battesimo. Circa il primo aspetto afferma: "*Chi crede in Cristo diventa figlio di Dio. Questa adozione filiale lo trasforma dandogli la capacità di seguire l'esempio di Cristo*"[55]. A proposito del battesimo ricorda il suo duplice effetto di liberare l'uomo dal peccato e di

---

[49] "Dio infatti ci ha creati per conoscerlo, amarlo e servirlo, e così entrare in Paradiso. La beatitudine ci rende partecipi della natura divina, e della vita eterna. Con essa, l'uomo entra nella gloria di Cristo, e nel godimento della vita trinitaria", *ibid.*, 1721.

[50] *Ibid.*, 1722.

[51] *Ibid.*, 1996.

[52] *Ibid.*, 1998. Sulla gratuità e sulla soprannaturalità della grazia quale aiuto divino dato all'uomo per conseguire la vita eterna, cf. *ibid.*, 1996-1997. 1999-2000. 2005.

[53] Cf. *ibid.*, 1996-1998.

[54] *Ibid.*, 2008, si confronti il contenuto di tutto questo numero con quelli precedenti.

[55] *Ibid.*, 1709.

rigenerarlo alla dignità di figlio di Dio: “*Il santo Battesimo è il fondamento di tutta la vita cristiana, il vestibolo d’ingresso alla vita nello Spirito [...]. Mediante il Battesimo siamo liberati dal peccato e rigenerati come figli di Dio*”[56]. Il rinnovamento operato dalla grazia battesimale non è di natura morale ma ontologica, giacché comporta la partecipazione della natura divina. Per questo l’uomo rigenerato a figlio di Dio diviene realmente una nuova creatura: “*Il Battesimo non soltanto purifica da tutti i peccati, ma fa pure del neofita una “nuova creatura” (2 Cor 5,17), un figlio adottivo di Dio che è divenuto partecipe della natura divina*”[57].

Di fronte all’altezza incommensurabile del dono di Dio, che va al di là di ogni aspirazione e capacità umana, si pone l’uomo, il quale, pur con la sua piccolezza non è del tutto sprovvisto di una certa adeguatezza verso i benefici della gratuità divina. Il magistero della Chiesa coglie nell’innato desiderio di essere felice l’elemento antropologico che conferisce alla creatura umana una disposizione a ricevere quanto Dio fin dall’eternità ha predisposto di offrirgli. In effetti, l’uomo anela per impulso naturale al possesso del bene perfetto, irriducibile all’orizzonte puramente materiale e assai più vasto di quanto la realtà creata possa mettergli a disposizione. La costituzione conciliare *Gaudium et spes* evidenzia che tale anelito fa in modo che l’uomo d’istinto sia portato a respingere l’idea della sua totale dissoluzione con la morte e a desiderare una vita che non finisce[58]. Inoltre, esso fa sì che il cuore umano non possa trovare l’appagamento dei suoi bisogni più profondi nel possesso dei beni terreni, ma solo in Dio, che è realmente l’oggetto adeguato delle sue aspirazioni[59]. Emerge l’idea di un’antropologia nella quale la relazione con Dio, e l’attuazione in lui della

[56] *Ibid.*, 1213. Cf. *ibid.*, 1279.

[57] *Ibid.*, 1265. La realtà sacramentale è intimamente connessa alla fede in Cristo: «Ciò che la fede confessa, i sacramenti lo comunicano: per mezzo dei ‘sacramenti che li hanno fatti rinascere’, i cristiani sono diventati “figli di Dio”, “partecipi della natura divina”», *ibid.*, 1692. “Possiamo invocare Dio come ‘Padre’ perché ce lo ha rivelato il Figlio di Dio fatto uomo, nel quale, mediante il Battesimo, siamo incorporati e adottati come figli di Dio”, *ibid.*, 2798.

[58] “In faccia alla morte l’enigma della condizione umana diventa sommo. L’uomo si affligge non solo per l’avvicinarsi del dolore e della dissoluzione del corpo, ma anche, e anzi più ancora, per il timore che tutto finisca per sempre. Però l’istinto del cuore lo fa giudicare rettamente, quando aborrisce e respinge l’idea di una totale rovina e di un annientamento definitivo della sua persona. Il germe di eternità che porta in sé, irriducibile com’è alla sola materia, insorge contro la morte. Tutti i tentativi della tecnica, per quanto utilissimi, non riescono a far cessare le ansietà dell’uomo: il prolungamento della longevità biologica non può soddisfare quel desiderio di vita ulteriore che sta invincibile nel suo cuore”, *Concilio Ecumenico Vaticano II*, *Gaudium et spes*, 18.

[59] “Sa bene la Chiesa che soltanto Dio, al cui servizio essa è dedita, dà risposta ai più profondi desideri del cuore umano, che mai può essere pienamente saziato dai beni terreni”, *ibid.*, 41.

felicità e del compimento umano, non sono realtà del tutto estranee alla natura dell'uomo e alle sue inclinazioni innate. Se così non fosse l'uomo sarebbe, nella sua stessa costituzione, del tutto indifferente alla comunione con Dio: al contrario, egli è fatto per trovare la propria pienezza in lui, al quale per impulso naturale è inclinato come suo bene perfetto e finalità[60].

Nel *Catechismo* si pone in risalto che Dio, avendo creato l'uomo non per una felicità qualsiasi, ma per quella che deriva dalla condivisione della sua vita beata[61], ha posto in lui l'aspirazione ad essere felice, servendosi di essa per attrarlo a sé e appagarlo in pienezza. Parlando delle beatitudini evangeliche, esposte in *Mt* 5,3-12, si afferma: "*Le beatitudini rispondono all'innato desiderio di felicità. Questo desiderio è di origine divina: Dio l'ha messo nel cuore dell'uomo per attirarlo a sé, perché egli solo lo può colmare*"[62]. Inoltre, con più incisività, nel documento si dice che Dio ha posto nel cuore della creatura umana il desiderio di lui, in cui solo consiste la piena felicità e beatitudine: "*Il desiderio di Dio è inscritto nel cuore dell'uomo, perché l'uomo è stato creato da Dio e per Dio; e Dio non cessa di attirare a sé l'uomo e soltanto in Dio l'uomo troverà la verità e la felicità che cerca senza posa*"[63]. Ne segue che la persona umana possiede in sé la disposizione costitutiva ad accogliere in modo davvero profondo e vitale ciò che Dio vuole comunicarle nell'ordine della sua grazia. Questa mirabile corrispondenza tra l'uomo e la finalità cui Dio lo ha destinato non deve indurre a pensare che la beatitudine eterna e la correlativa filiazione divina costituiscano delle realtà a lui dovute per un'esigenza intrinseca alla sua natura o che siano dei beni raggiungibili con le sole forze umane; essi, lo abbiamo già detto, sono un dono assolutamente libero e gratuito di Dio, come lo è il dono della grazia che dispone l'essere umano a ottenere tali beni, i quali gli comunicano molto più di quanto egli possa aspettarsi.

---

[60] Questa prospettiva è illustrata da S. Tommaso d'Aquino nella I q 60 a 5, in cui egli fonda nella costituzione naturale degli enti creati l'inclinazione verso Dio quale bene desiderato e amato sopra ogni altra cosa. In questo modo non soltanto l'uomo, ma ogni creatura tende per impulso congenito a Dio come fine ultimo. La stessa idea è presentata nella Quodl I q 4 a 3. Su questo argomento cf. L.-B. GILLON, "Primacía del appetit universal de Dios según Santo Tomás", in *Ciencia Tomista*, 63 (1942), 329-342; G. KOSTKO, "Beatitudine e vita cristiana nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino", *Sacra Doctrina*, 50 (2005), Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 160-167.

[61] "Dio, infinitamente perfetto e beato in se stesso, per un disegno di pura bontà, ha liberamente creato l'uomo per renderlo partecipe della sua vita beata", *CCC*, 1.

[62] *Ibid*., 1718.

[63] *Ibid*., 27. Cf. *ibid*., 1718.

2.2. Il valore della filiazione umana per il rapporto filiale con Dio

Il rapporto paterno-filiale a livello umano conferisce un presupposto naturale per accogliere la rivelazione della paternità di Dio ed essere da lui rigenerato a suo figlio.

Il *Catechismo*, appoggiandosi al testo paolino di *Ef* 3,14, afferma che "*la paternità divina è la sorgente della paternità umana*"[64]; esiste quindi, sul fondamento dell'azione creatrice di Dio, una certa similitudine tra la sfera divina e quella umana, per cui l'uomo può recepire quanto Dio gli comunica come una realtà non del tutto estranea alla sua esperienza e che quindi può essere da lui capita. In effetti, la somiglianza dell'uomo con Dio è alla base della sua possibilità di conoscerlo: "*Dio parla con linguaggio umano, usa concetti e immagini umane. Se questo modo di esprimersi è caratterizzato da un certo antropomorfismo, la ragione sta nel fatto che l'uomo è "simile" a Dio: creato a sua immagine e somiglianza. E allora anche Dio è in qualche misura "simile" all'uomo, e, proprio in base a questa somiglianza, egli può essere conosciuto dagli uomini*"[65]. Tale similitudine consente anche di trasferire in modo spontaneo nella relazione con Dio gli atteggiamenti filiali propri della dimensione umana. Per questa ragione nella *Sacra Scrittura* la rivelazione della paternità di Dio è descritta con le immagini della paternità umana, purificate ed elevate per comunicare nuovi contenuti[66]. Ciò manifesta quanto sia importante il rapporto dei figli con il padre e la madre terreni quale realtà propedeutica alla relazione filiale con Dio Padre[67].

Entrambi i genitori, con la loro diversità maschile e femminile, esprimono l'analogia con la paternità divina: "*Nella maternità della donna, unita alla paternità dell'uomo, si riflette l'eterno mistero del generare che è in Dio stesso, in Dio uno e trino (cf. Ef 3,14-15)*"[68], quindi essi, insieme, concorrono a

---

[64] *Ibid*., 2214.

[65] GIOVANNI PAOLO II, lettera apostolica *Mulieris Dignitatem*, 8. Secondo l'insegnamento di S. Tommaso d'Aquino, la somiglianza è anche il fondamento del rapporto interpersonale di amicizia e di amore tra l'uomo e Dio: "Cum autem similitudo sit ratio amoris, secundum illud *Eccli*. XIII, 'omne animal diligit simile sibi'; impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines boni efficiantur, unde dicitur Levit. XIX, 'sancti eritis, quoniam ergo sanctus sum'", I-II q 99 a 2 co. Cf. I-II q 27 a 3 co.

[66] Cf. M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1973, 272-273. A volte nella *Sacra Scrittura* per far comprendere il mistero divino si parte esplicitamente dall'esperienza della paternità umana; cf. ad esempio *Dt* 8, 5; *Sal* 103, 13; *Lc* 11, 9-13.

[67] Si confrontino in proposito i compiti della famiglia cristiana indicati nel *CCC*, 2222-2226.

[68] GIOVANNI PAOLO II, lettera apostolica *Mulieris Dignitatem*, 18. «Ogni "generare" nella dimensione delle creature trova il suo primo modello in quel generare che è in Dio in modo completamente divino cioè spirituale. A questo modello assoluto, non creato, viene assimilato ogni "generare" nel mondo creato.

fare in modo che la creatura da loro generata si disponga alla relazione filiale con il Padre celeste. Tuttavia i genitori contribuiscono diversamente ad attuare la suddetta disposizione nel figlio, giacché la sostanziale uguaglianza derivante della loro umanità e iscritta nel significato dell'unione sponsale, non elimina l'entità personale della loro rispettiva mascolinità e femminilità[69]. La donna è coinvolta nella trasmissione della vita con profondità e totalità a livello della sua realtà psichica e fisica: "*L'analisi scientifica conferma pienamente come la stessa costituzione fisica della donna e il suo organismo contengono in sé la disposizione naturale alla maternità, al concepimento, alla gravidanza e al parto del bambino, in conseguenza all'unione matrimoniale con l'uomo. Al tempo stesso, tutto ciò corrisponde anche alla struttura psico-fisica della donna*"[70]. Pertanto, la costituzione della donna è fatta per portare gli oneri più pesanti dell'attività generativa, che effettivamente l'assorbono interamente[71]. L'uomo, da parte sua, pur essendo pienamente partecipe del processo generativo e quindi dell'essere genitore, soprattutto nelle fasi iniziali della gestazione è coinvolto in grado minore della donna. Egli «*si trova sempre "all'esterno" del processo della gravidanza e della nascita del bambino, e deve per tanti aspetti imparare dalla madre la propria "paternità". Questo – si può dire – fa parte del normale dinamismo umano dell'essere genitori, anche quando si tratta delle tappe successive alla nascita del bambino, specialmente nel primo periodo*»[72]. La

Perciò tutto quanto nel generare umano è proprio dell'uomo, come pure tutto quanto è proprio della donna, ossia la "paternità" e la "maternità" umane, porta in sé la somiglianza, ossia l'analogia col "generare" divino e con quella "paternità" che in Dio è "totalmente diversa": completamente spirituale e divina per essenza. Nell'ordine umano, invece, il generare è proprio dell'"unità dei due": ambedue sono "genitori", sia l'uomo sia la donna», *ibid.*, 8.

[69] "Il testo biblico [il riferimento è a *Gn* 2,18-25] fornisce sufficienti basi per ravvisare l'essenziale uguaglianza dell'uomo e della donna dal punto di vista dell'umanità", *ibid.*, 6; «Le risorse personali della femminilità non sono certamente minori delle risorse della mascolinità, ma sono solamente diverse. La donna dunque – come, del resto, anche l'uomo – deve intendere la sua "realizzazione" come persona, la sua dignità e vocazione sulla base di queste risorse, secondo la ricchezza della femminilità, che ella ricevette nel giorno della creazione e che eredita come espressione a lei peculiare dell'"immagine e somiglianza di Dio"», *ibid.*, 10.

[70] *Ibid.*, 18.

[71] «Eppure, anche se tutti e due insieme sono i genitori del loro bambino, la maternità della donna costituisce una "parte" speciale di questo comune essere genitori, nonché la parte più impegnativa. L'essere genitori – anche se appartiene ad ambedue – si realizza molto di più nella donna, specialmente nel periodo prenatale. È la donna a "pagare" direttamente per questo comune generare, che letteralmente assorbe le energie del suo corpo e della sua anima», *ibid.*

[72] *Ibid.*

maternità, fin dal primo istante del processo generativo, appare caratterizzata dall'accoglienza quale aspetto peculiare della sua entità[73]: la donna, la sposa, comunica la vita poiché donandosi l'ha accolta da altri, dallo sposo e da Dio. Diversamente, la paternità sembra connotarsi quale primo principio della trasmissione della vita che, con il proprio dono, si offre all'accoglienza della donna.

Nella lettera apostolica *Mulieris dignitatem* queste considerazioni sono approfondite dal papa S. Giovanni Paolo II tenendo conto dell'analogia esistente tra il Cristo sposo e la Chiesa sposa, che compare in *Ef* 5,21-33. Sul fondamento di tale analogia si riconosce che la dimensione dell'accoglienza è propria della determinazione femminile, e quindi della sposa e della madre, mentre la peculiarità dell'amare per primo con il dono di sé è propria della caratterizzazione maschile e quindi dello sposo e della paternità. La Chiesa, infatti, in quanto sposa, esprime quale propria peculiarità le caratteristiche dell'accettazione dell'amore di Cristo redentore e della corrispondenza a lui con il dono di sé[74]. Invece Cristo, quale sposo della Chiesa, è il modello dell'amore maschile dello sposo: "*Proprio perché l'amore divino di Cristo è amore di Sposo, esso è il paradigma e l'esemplare di ogni amore umano, in particolare dell'amore degli uomini-maschi*"[75]; Cristo in quanto sposo rende visibile "*la verità sull'amore di Dio che "ha amato per primo" (1Gv 4,19)*"[76]. Con queste espressioni è individuata la caratteristica dell'amore dello sposo che amando per primo suscita nella sposa l'accoglienza e la risposta nell'amore[77]. Pertanto nella generazione la realtà paterna attua la somiglianza con Dio sotto l'aspetto del primo principio che causa la vita in virtù dell'amore.

Da quanto detto si può capire come il padre terreno realizzi verso la prole un'analogia con la trascendenza dell'origine della persona umana, che, al di là dei genitori, proviene innanzitutto da Dio. In virtù di tale somiglianza egli consente al figlio di muovere i primi passi nella percezione della

---

[73] «Le parole di Maria: "Avvenga di me quello che hai detto" significano la disponibilità della donna al dono di sé e all'accoglienza della nuova vita [...]. Alla luce del "principio" la madre accetta ed ama il figlio che porta in grembo come una persona», *ibidem.*

[74] «Nella Chiesa ogni essere umano – maschio e femmina – è la "Sposa", in quanto accoglie in dono l'amore di Cristo redentore, come pure in quanto cerca di rispondervi col dono della propria persona», *ibid*., 25.

[75] *Ibidem*.

[76] *Ibid*. Il medesimo testo continua affermando: "Il simbolo dello Sposo è di genere maschile. In questo simbolo maschile è raffigurato il carattere umano dell'amore in cui Dio ha espresso il suo amore divino per Israele, per la Chiesa, per tutti gli uomini".

[77] "Se l'autore della *Lettera agli Efesini* chiama Cristo Sposo e la Chiesa Sposa, egli conferma indirettamente, con tale analogia, la verità sulla donna come sposa. Lo Sposo è colui che ama. La sposa viene amata: è colei che riceve l'amore, per amare a sua volta", *ibid*., 29.

trascendenza della sua origine. In questa dinamica la figura paterna svolge un ruolo preparatorio per il quale il figlio, appena ne è capace, è indotto a livello conoscitivo ed esperienziale ad aprirsi, anche se non in forma espressamente consapevole, alla relazione con Dio, la prima fonte della vita. Nella generazione umana, lo abbiamo già notato, il padre si trova come "all'esterno" del processo generativo che si attua nella donna. Quindi il figlio, fin dal primo momento della sua esistenza nel grembo materno, è strutturalmente inserito in un intimo e vitale rapporto di natura psico-fisica con la madre quale sua origine; potremmo dire che la relazione del figlio con la madre, poiché si instaura fin dall'inizio, è per lui in qualche modo costitutiva e originaria. Non accade lo stesso nei confronti della relazione con il padre, che non si configura così intima e primordiale come quella che il figlio ha verso la madre. La relazione con il padre appare come una realtà acquisita che subentra nell'esperienza del figlio, il quale impara a conoscere suo padre e a rapportarsi a lui. Questa maggior distanza della figura paterna comporta che il figlio, riconoscendo il padre come causa della sua esistenza, consideri la propria origine come qualcosa che va oltre la ben nota dimensione materna[78].

Possiamo quindi dire che il processo della generazione umana porta inscritto nella sua struttura naturale un dinamismo che offre al generato i primi elementi per iniziare a disporsi alla relazione con Dio quale principio della vita. Secondo il nostro modo di vedere tutto quanto riguarda il successivo sviluppo dell'orientamento dell'uomo verso l'assoluto divino si radica in tale struttura che trova nel ruolo della figura paterna un elemento di particolare rilievo. Pertanto, la paternità umana, senza nulla togliere alla realtà materna, svolge davvero un compito particolare affinché il figlio possa avere una buona disposizione a livello antropologico per potersi aprire alla relazione filiale con Dio.

2.3. L'adozione filiale come dono di grazia e la capacità naturale dell'uomo in S. Tommaso d'Aquino

Parlando nella I q 23 della predestinazione divina, S Tommaso mette in evidenza che Dio assegna alle sue creature una duplice finalità. Alcune

---

[78] Sul tema dei presupposti umani alla ricezione del dono della filiazione divina si confronti il contributo di J. LAFITTE, in AA. VV., *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica "Veritatis Splendor". Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, settembre 2003*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp 73-88.

sono destinate a una finalità a loro proporzionata e conseguibile con l'esercizio delle proprie capacità naturali. Altre, invece, ricevono come loro finalità un bene superiore a quanto è richiesto dalla loro natura e posto interamente al di là delle loro possibilità operative naturali, per cui esse lo possono conseguire solo mediante l'aiuto divino[79]. A questa seconda categoria di enti appartengono l'uomo e l'angelo, che sono destinati da Dio alla partecipazione della sua vita beata. Ora, poiché la comunicazione di un bene superiore a quanto è commisurato alla creatura è un effetto della misericordia divina[80], la predestinazione dell'uomo si configura come un dono assolutamente libero e gratuito di Dio, che può essere considerato come un beneficio della grazia divina: "*Talora si chiama grazia di Dio lo stesso amore eterno di Dio, allo stesso modo di come si parla anche della grazia della predestinazione, in quanto Dio gratuitamente, non per i meriti, ha scelto o predestinato qualcuno: si dice infatti in Ef I 'ci ha predestinati all'adozione a figli, a lode e gloria della sua grazia'*"[81]. In effetti, tutto ciò che si rapporta alla predestinazione, compresa la filiazione divina, è conferito esclusivamente per un dono gratuito e benevolo di Dio e non per colmare un'esigenza intrinseca alla natura umana.

La predestinazione dell'uomo include tutto ciò che concerne il bene al quale egli è stato destinato e il modo di raggiungerlo, quindi: la beatitudine eterna e la gloria quale destino finale[82], l'elezione di quanti otterranno la grazia e la gloria[83], la via attraverso la quale Dio stabilisce di realizzare il suo progetto misericordioso, cioè Cristo e la sua opera[84]. Anche la filiazione divina, poiché presente nel progetto predestinante di Dio, appartiene a pieno titolo alla finalità alla quale l'uomo è stato destinato fin dall'eternità.

---

[79] "Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cuiuslibet creaturae, ut supra habitum est. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae", I q 23 a 1 co.

[80] Cf. I q 23 a 1 ad 3.

[81] "Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa aeterna Dei dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia praedestinationis, inquantum Deus gratuito, et non ex meritis, aliquos praedestinavit sive elegit; dicitur enim ad Ephes. I, 'Praedestinavit nos in adoptionem filiorum, in laudem gloriae gratiae suae'", I- II q 110 a 1 co. La predestinazione è un'operazione immanente alla vita divina, pertanto essa sussiste in Dio e non nei predestinati; in questi, invece, sono presenti gli effetti della predestinazione, cf. I q 23 a 2.

[82] Cf. I q 23 a 1.

[83] Cf. I q 23 a 2 ad 4; a 4 ad 1.

[84] Cf. III q 24 aa 3-4.

Nella I q 23 S. Tommaso spiega che il fine cui Dio destina l'uomo è la vita eterna, che consiste nella visione della divina sostanza[85]. Mentre nella III q 24 la predestinazione non solo è rapportata al suddetto bene[86], ma anche all'adozione filiale[87]. Infatti, essendo la predestinazione di Cristo l'esemplare di quella degli uomini, il bene cui questi sono destinati comprende anche la filiazione divina, quale somiglianza alla filiazione naturale di Cristo: "*Cristo infatti è predestinato ad essere Figlio naturale di Dio, mentre noi siamo destinati a una filiazione per adozione, che è in qualche modo una somiglianza per partecipazione alla filiazione naturale*"[88]. Da ciò risulta che la visione di Dio e l'adozione filiale sono inscindibilmente congiunte e costituiscono l'unico fine al quale Dio destina l'uomo nel suo eterno disegno benevolente. Ciò corrisponde al significato espresso nel capitolo VIII della *Lettera ai Romani*, per cui l'eredità eterna spetta a coloro che sono rigenerati a figli di Dio: "*E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo*" (*Rm* 8,17). Possiamo quindi dire che il fine predisposto da Dio per l'uomo è la condivisione della sua vita beata in qualità di suo figlio adottivo, a somiglianza del Figlio unigenito Gesù Cristo. L'unità tra la finalità della beatitudine e l'adozione dell'uomo a figlio di Dio è così spiccata nel pensiero di S. Tommaso che egli identifica l'ammissione dell'uomo alla beatitudine con la sua adozione filiale: "*La bontà di Dio è infinita, per cui avviene che egli ammetta le sue creature alla partecipazione dei suoi beni, soprattutto le creature razionali che, in quanto create ad immagine di Dio, sono capaci della beatitudine divina [...]. Questo si chiama eredità di una persona, ciò per cui questa stessa è ricca. Si dice quindi che Dio adotta gli uomini, in quanto, per la sua bontà, li ammette all'eredità della beatitudine*"[89]. Per questa ragione l'uomo, che sul piano creaturale non può avanzare alcuna pretesa o aspirazione verso il bene soprannaturale della vita eterna, nell'adozione filiale può ambire a pieno titolo a quella finalità, come

---

[85] I q 23 a 1 co. Cf. I q 12 a 4; I-II q 5 a 5.

[86] "Nam aliquis dicitur proprie praedestinari secundumquod dirigitur in finem beatitudinis", III q 24 a 1 ad 3.

[87] In ragione del metodo adoperato dall'Aquinate nella *Summa Theologiae*, la predestinazione dell'uomo è studiata in un primo momento senza alcun riferimento al mistero di Cristo (I qq 23-24), tale rapporto è esaminato in un secondo tempo parlando della predestinazione di quest'ultimo (III q 24).

[88] "Ipse [Cristus] enim praedestinatus est ad hoc quod esset Dei Filius naturalis, nos autem praedestinamurad filiationem adoptionis, quae est quaedam participata similitudo filiationis naturalis", III q 24 a 3 co.

[89] "Deus autem est infinitae bonitatis, ex qua contingit quod ad participationem bonorum suas creaturas admittit et praecipue rationales creaturas, quae, inquantum sunt ad imaginem Dei factae, sunt capaces beatitudinis divinae [...]. Hoc autem dicitur hereditas alicuius ex quo ipse est dives. Et ideo, inquantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatitudinis hereditatem, dicitur eos adoptare", III q 23 a 1co.

avendone il diritto. Egli, infatti, per il dono dello Spirito Santo, che è lo Spirito di adozione a figli di Dio, riceve il sigillo e la caparra dei beni futuri (*Rm* 8,17; *Ef* 1,13-14), quindi ne ha come un possesso iniziale con la promessa certa del suo pieno ottenimento[90].

Conformemente alla concezione dei beni pertinenti alla predestinazione come doni gratuiti di ordine soprannaturale, S. Tommaso ritiene che l'adozione a figlio di Dio non sia una caratteristica che appartenga all'uomo per il suo stato creaturale, ma piuttosto che sia una peculiarità conferita da Dio per mezzo della grazia, precisata in quella abituale o santificante[91]. Pertanto, l'uomo non nasce, ma diventa figlio adottivo di Dio per la rigenerazione spirituale che questi opera in lui. Scrive S. Tommaso: "*Questa è la differenza tra un figlio adottivo di Dio e il suo Figlio naturale, che il figlio naturale di Dio è generato e non fatto, mentre quello adottivo è fatto, come si dice in Gv I 'diede loro il potere di diventare figli di Dio'. A volte si dice però che il figlio adottivo è generato, a causa della rigenerazione spirituale, che è gratuita, non naturale*"[92]; "*L'adozione non è propriamente un dato naturale, ma deriva dalla grazia, di cui la natura razionale è capace. Ciò non comporta che ogni creatura razionale sia adottata, ma solo che ogni creatura razionale è capace di esserlo*"[93]. Il primo testo riportato afferma semplicemente che l'uomo diviene figlio adottivo di Dio per la rigenerazione operata della grazia. Il secondo, più ampiamente, da una parte nega che l'adozione a figlio di Dio debba ascriversi alla dimensione creaturale dell'uomo, dall'altro evidenzia che questi è capace per la sua stessa natura della figliolanza divina, come lo è della grazia. Inoltre individua il fondamento di tale capacità naturale nella caratteristica intellettuale dell'essere umano. In effetti, l'Aquinate parla sovente della capacità naturale dell'uomo ai doni soprannaturali di Dio, quali: la visione beatifica, la vita eterna, la grazia e questo in quanto egli è dotato di

[90] Cf. *In Eph*, c 1 lc 5.

[91] III q 23 a 4 ad 2.

[92] "Haec est differentia inter filium Dei adoptivum et Filium dei naturalem, quod Filius Dei naturalis est genitus non factus, filius autem adoptivus est factus, secundum illud Ioan. I, 'dedit eis potestatem filios dei fieri'. Dicitur tamen quandoque filius adoptivus esse genitus, propter spiritualem regenerationem, quae est gratuita, non naturalis", III q 23 a 2 co.

[93] "Adoptio non est proprium consequens naturam, sed consequens gratiam, cuius natura rationalis est capax. Et ideo non oportet quod omni rationali creaturae conveniat, sed quod omnis rationalis creatura sit capax adoptionis", III q 23 a 3 ad 3.

intelligenza poiché creato a immagine di Dio[94]. Questa capacità connaturata dell'uomo non va dunque intesa come una sua potestà di raggiungere la filiazione divina o gli altri benefici soprannaturali di Dio facendo leva sulle sole potenzialità naturali; essa si ricollega piuttosto alla costituzione dell'uomo quale essere spirituale e intelligente e per questo atto a ricevere una speciale partecipazione della divinità che lo eleva al di sopra dei suoi limiti naturali. Esiste quindi una diversità radicale sul piano dell'essere tra l'uomo e le creature prive di intelligenza: "*La somiglianza di vestigio non comporta la capacità della vita eterna, come la somiglianza di immagine*" [95] . Da questa impostazione consegue che tutti gli uomini, in quanto creature intellettive, possono ricevere l'adozione a figli di Dio, ma questa filiazione si realizza davvero solamente in coloro che sono rigenerati mediante la grazia[96].

Non potendoci addentrare ulteriormente nell'argomento, ricordiamo semplicemente che nel pensiero di S. Tommaso la capacità naturale dell'uomo ai benefici soprannaturali non è una realtà meramente statica, fondata, come si è detto, sulla caratteristica dell'uomo di essere creato a immagine del Creatore, al contrario essa possiede una consistenza spiccatamente dinamica che, quale anelito interiore, senza sosta sospinge l'uomo al pieno possesso del bene e alla sua realizzazione in Dio[97].

---

[94] Diamo alcuni esempi. "Unde, proprie loquendo, rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa", I q 23 a 1 co. "Beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo perfecti boni sit capax, ex hoc apparet, quia et eius intellectus apprehendere potest universale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud. Et ideo homo potest beatitudinem adipisci", I-II q 5 a 1 co. "Iustificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiae capax; 'eo enim ipso quod facta est ad imaginen Dei, capax est Dei per gratiam', ut Augustinus dicit", I-II q 113 a 10 co. "Visio seu scientia beata est quodammodo supra naturam animae rationalis, inquantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest. Alio vero modo est secundum naturam ipsuis, inquantum scilicet per naturam suam est capax eius, prout scilicet ad imaginem Dei facta est", III q 9 a 2 ad 3.

[95] "Similitudo vestigii non causat capacitatem vitae aeternae, sicut similitudo imaginis", II-II q 25 a 3 ad 2. La capacità naturale pone l'uomo e le creature angeliche, al di sopra di tutti gli enti privi di intelligenza, che sono per costituzione incapaci della visione dell'essenza divina: "Creatura ergo rationalis in hoc praeeminet omni creaturae, quod capax est summi boni per divinam visionem et fruituinem", *De Mal* q 5 a 1 co; cf. I-II q 1 a 8; q 5 a 1 ad 1.

[96] Il fatto che l'uomo per natura non possegga l'adozione a figlio di Dio non lo esclude completamente dalla partecipazione della divina bontà, ma solo da quella condivisione che supera il limite della sua costituzione naturale. Cf. III q 23 a 1 ad 1.

[97] Per un approfondimento sull'argomento cf. G. KOSTKO, *Filiazione divina e mistero trinitario. Indagine sull'adozione dell'uomo a figlio di Dio*, cit., 201-229.

3. Elementi costitutivi della filiazione divina dell'uomo nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino

3.1. La partecipazione della natura divina e la relazione interpersonale con Dio

La filiazione divina che l'uomo ottiene per l'opera redentiva di Cristo è considerata da S. Tommaso come una somiglianza alla filiazione naturale propria di Dio quale partecipazione di essa: "*La filiazione adottiva è una certa somiglianza partecipata della filiazione naturale [di Dio]*" [98]; questa idea, diversamente formulata, ricorre spesso nei suoi scritti[99]. Va precisato che tale similarità si riferisce al mistero del Verbo incarnato, cioè al Cristo che come uomo è Figlio naturale di Dio [100]. Inoltre, essa presenta una duplice determinazione, poiché nello stato della vita presente è imperfetta, mentre in quello della gloria futura sarà pienamente realizzata. Ciò manifesta che la vita filiale possiede un'intima tensione escatologica verso un suo ultimo compimento: "*L'adozione a figli di Dio si realizza per una qualche conformità dell'immagine al Figlio naturale di Dio. Ciò avviene in un duplice modo, primo per mezzo della grazia nella vita presente, che è una conformità imperfetta; secondo, attraverso la gloria, che è la conformità perfetta*"[101].

Il dono della grazia divina mediante il quale l'uomo ottiene l'adozione a figlio di Dio comporta una molteplicità di aspetti. Tra questi fermiamo la nostra attenzione sulla grazia santificante e sul rapporto interpersonale con la Trinità, in modo particolare con la persona del Padre. In merito a ciò è bene ricordare che nelle pubblicazioni della manualistica teologica del periodo antecedente al Concilio ecumenico Vaticano II[102], la

---

[98] "Filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis", III q 3 a. 5 ad 2.

[99] Cf. ad esempio i seguenti testi: I q 33 a 3 co; III q 23 a 1 ad 2; a 3 co; a 4 co; q 24 a 3co; q 45 a 4 co; *ScG* IV c 4, 14; *In Jo* c 1 lec 6; c 3 lec 1; *In Rom* c 8 lec 6; *In Gal* c 4 lec 2.

[100] Questo dato compare esplicitamente nella III q 24 a 3 co, dove l'Aquinate mette a confronto la predestinazione di Cristo con quella degli uomini.

[101] "Adoptio filiorum Dei est per quandam conformitatem imaginis ad Dei Filium naturalem. Quod quidem fit dupliciter, primo quidem, per gratiam viae, quae est conformitas imperfecta; secundo, per gloriam, quae est conformitas perfecta", III q 45 a 4 co.

[102] Cf. ad esempio le seguenti opere: H. LANGE, *De gratia. Tractatus dogmaticus*, Herder, Friburgi – Brisgoviae, 1929; C. PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, tomus V, *De gratia de lege divina positiva. Tractatus dogmatici*, Herder, Friburgi – Brisgoviae, 1916[4]; L. LERCHER, *Institutiones theologiae dogmaticae*, vol. IV/1, *De mysterio Christi in sua plenitudine perenni*, Edizioni Herder, Barcelona 1951[5]; AD. TANQUERY, *Synopsis theologiae dogmaticae. Ad mentem S. Thomae Aquinatishdiernis moribus accomodata*, tomus III, *De Deo*

filiazione divina dell'uomo è presentata generalmente nell'ottica della divinizzazione umana per la partecipazione della natura di Dio ottenuta per il dono della grazia di Cristo. In merito Scheeben scrive: "*Veramente, secondo la nostra natura, noi non siamo figli di Dio, ma solo i suoi servi e schiavi, ed anzi gli ultimi ed i più infimi [...]. Se noi restassimo in questa nostra condizione naturale Dio non sarebbe per verità nostro Padre [...]. Quantunque non siamo per natura figli di Dio lo diventiamo però per mezzo della grazia, ed in modo così reale che noi, come figli adottivi, siamo messi allo stesso livello del Figlio naturale di Dio. Noi diventiamo per grazia ciò che Egli è per natura, quello che Egli possiede in se stesso noi l'otteniamo per partecipazione alla sua natura*"[103]. Certamente i teologi di questo periodo non ignorano che l'adozione filiale implica un rapporto con la persona del Padre, ma il tema della divinizzazione umana compare come l'elemento davvero decisivo. In questa visione l'uomo appare più che altro come figlio di tutta la Trinità, giacché il conferimento della grazia, con la quale egli è rigenerato e reso connaturale a Dio, si deve ascrivere all'azione comune delle tre divine persone per l'unità della loro natura. Di conseguenza il dato della relazione interpersonale con la persona del Padre non emerge come il dato peculiare e caratteristico della filiazione divina dell'uomo. Negli studi postconciliari si registra una sensibilità assai maggiore verso l'aspetto del rapporto con il Padre quale elemento che costituisce la ragione profonda della filiazione divina dell'uomo. Ciò appare ad esempio nei teologi Flik e Alszeghy, i quali, dopo aver spiegato che l'adozione dell'uomo a figlio di Dio si realizza per la condivisione della natura divina, dicono: "*Bisogna affermare che in tanto siamo elevati alla condizione di figli, in quanto riceviamo dal Padre e dal Figlio una partecipazione dello Spirito filiale, di cui Cristo ha la pienezza, e acquistiamo col Padre una relazione simile a quella di Cristo. Sembra dunque che si debba concludere, che il giusto diventa figlio della sola prima persona della SS. Trinità*"[104]. Tra queste due posizioni non c'è una reale contrapposizione sul piano dottrinale: si tratta di prospettive che accentuano aspetti diversi della complessa realtà mediante la quale l'uomo diviene figlio adottivo di Dio. È

---

sanctificante et remuneratore seu de gratia, de sacramentis et de novissimis, Desclée et soci, Romae – Tornaci (Belg.) – Parisiis, 1922[11]; C. LARNICOL, *Compendium Theologicum. De gratia Christi*, Officium libri catholici – Catholic book agencý, Romae 1949; M. J. SCHEEBEN, *Le meraviglie della grazia divina*, cit.

[103] M. J. SCHEEBEN, *Le meraviglie della grazia divina*, cit.,121. 123.

[104] M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, cit., 279-280. Il prof. Ladaria scrive: "Solo Dio Padre è a rigore il soggetto attivo della nostra adozione filiale, colui che, per opera del suo Figlio e dello Spirito, ci rende suoi figli; non siamo figli del Figlio, né tantomeno, propriamente parlando, di tutta La Trinità", L. F. LADARIA, *Antropologia Teologica*, titolo originale dell'opera: *Antropología Teológica*, traduzione italiana di G. Occhipinti e C. Dotolo, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 2002[3],433.

necessario quindi che si maturi una visione di armonica unità tra queste diverse impostazioni, senza svilire le verità che esse trasmettono. In proposito alcune osservazioni tratte dal pensiero di S. Tommaso possono essere utili.

Come abbiamo già indicato, l'idea di fondo della concezione di S. Tommaso sulla filiazione adottiva dell'uomo è quella di una somiglianza partecipata della filiazione naturale di Cristo attuata per mezzo della grazia. Mediante questa l'uomo ottiene sia la rigenerazione della natura umana per la partecipazione della natura divina sia la relazione con le persone della Trinità, tra le quali un valore particolare spetta alla relazione con il Padre, come fra poco vedremo. Nella concezione dell'Aquinate è chiaramente presente l'idea che l'adozione filiale mediante la grazia è coinvolga l'azione di tutta la Trinità per l'unità della natura divina[105], pertanto, solo per il linguaggio dell'appropriazione il Padre è considerato l'autore dell'adozione e l'adottante, il Figlio l'esemplare e lo Spirito Santo colui che imprime nell'uomo la somiglianza all'esemplare[106]. Tra i vari aspetti della grazia vi è quella santificante, quale partecipazione umana della natura divina, che si configura come un habitus infuso[107]. Essa rinnova integralmente la natura dell'anima, in primo luogo a livello della sua essenza o natura sostanziale, per cui conferisce all'uomo come una seconda natura e una certa connaturalità con Dio, principio della somiglianza con lui sul piano soprannaturale[108]. A siffatta profonda trasformazione spirituale dell'anima corrisponde anche un rinnovamento delle potenzialità operative di questa, in modo che la persona umana possa anche agire nel suo nuovo stato di condivisione dell'entità divina e assimilarsi sempre di più alla divina bontà[109]. Per la profondità e la pienezza del rinnovamento che la grazia santificante conferisce, l'operazione con la quale essa è causata da Dio è considerata dall'Aquinate come un atto generativo e di effettiva ricreazione dell'essere umano: "*Come infatti l'uomo partecipa la conoscenza divina mediante*

---

[105] Cf. III q 23 a 2 co.

[106] "Adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris", I q 23 a 2 ad 3.Cf. III q 3 a 5 ad 2.

[107] I-II q 112 a 1 co.

[108] I q 93 a 4co; I-II q 110 a 4 co.

[109] Dio infonde nelle facoltà dell'anima degli habitus operativi, sempre derivanti dalla grazia, che sono le virtù teologali, le virtù morali e i doni dello Spirito Santo. Su questo aspetto cf. G. KOSTKO, *Doni dello Spirito Santo e vita morale. San Tommaso nella Somma Teologica*, Editrice Coletti a San Pietro, Roma 1997, 119-128.

la facoltà dell'intelletto con la virtù della fede, e l'amore divino mediante la facoltà volitiva con la virtù della carità, così mediante la natura dell'anima partecipa la natura divina, secondo una certa somiglianza, con una certa generazione o ricreazione"[110]. Poiché la rigenerazione mediante la grazia santificante è opera comune di tutta la Trinità, la creatura umana può rivolgersi al Dio trinitario considerandolo "Padre"[111].

Questa completa rigenerazione della natura spirituale dell'essere umano costituisce un aspetto essenziale della sua adozione a figlio di Dio, ma ancora non ne compie il suo pieno valore. Infatti, il conferimento della grazia mediante la quale l'uomo ottiene l'adozione filiale implica due aspetti profondamente congiunti. Il primo consiste in una certa mutazione della natura umana per la partecipazione della natura divina, che è la grazia santificante con il suo libero uso e di ciò abbiamo ora succintamente parlato; il secondo è l'inabitazione delle tre divine persone nella modalità della conoscenza e dell'amore e il godimento di esse da parte dell'uomo[112]. Tra questi due elementi c'è un certo ordine e un reciproco rapporto, per cui la grazia santificante svolge la funzione di elevare l'anima disponendola a ricevere l'inabitazione delle persone della Trinità[113], rendendo l'uomo idoneo all'adozione divina e al rapporto interpersonale con Dio nella piena condivisione della sua entità[114]. Pertanto, nella visione di S. Tommaso, il rinnovamento della natura umana per la grazia santificante non rappresenta un valore a sé stante, ma acquista il suo giusto significato in rapporto alla compartecipazione delle singole persone della Trinità e al dialogo con esse. Si può dunque dire che la relazione di comunione interpersonale con le persone della Trinità realizzi l'apice e il senso più profondo dell'adozione dell'uomo a figlio di Dio.

---

[110] "Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei; et secundum potentiam voluntatis amorem divinum, per virtutem caritatis; ita etiam per naturam animae participat, secundum quandam similitudinem, naturam divinam, per quandam regenerationem sive recreationem", I-II q 110 a 4 co.

[111] Come appare nella II-II q 83 a 9, la preghiera insegnata da Gesù, il "Padre nostro", è rivolta a Dio, non propriamente alla persona del Padre. Allo stesso modo, il dono della pietà consente all'uomo di dare a Dio un culto filiale, ma non nel senso di uno speciale riguardo rivolto alla prima persona della Trinità. II-II q 121 a 1. Cf. G. KOSTKO, *Doni dello Spirito Santo e vita morale*, cit.,136-138.

[112] Cf. I q 43 a 3 co; a 3 ad 1; a 5 co.

[113] Cf. I q 43 a 3 ad 1, 2.

[114] III q 23 a 1 co.

3.2. Una relazione speciale con la persona del Padre

La grazia con la quale l'uomo diventa figlio di Dio non comporta solo la partecipazione della natura divina e un rapporto interpersonale con le persone della Trinità, ma implica anche una relazione particolare con la persona del Padre, verso la quale, in effetti, si realizza il significato più autentico dell'adozione dell'uomo a figlio di Dio.

In primo luogo bisogna ricordare che S. Tommaso ritiene che sia la filiazione sia l'adozione si riferiscano propriamente alla persona e non alla natura, la quale non può essere considerata in verità figlia di Dio o adottata. Nella III q 23, egli, per spiegare che Cristo in quanto uomo non può essere detto figlio adottivo di Dio, afferma: "*La filiazione viene attribuita propriamente all'ipostasi o persona, non alla natura*"[115], "*Come la filiazione, così anche l'adozione non può attribuirsi propriamente alla natura*"[116]. La medesima idea compare nella III q 35, nella quale l'Aquinate esclude che in Cristo possa esservi sia la filiazione naturale sia quella per adozione: "*La natura umana in alcun modo può essere il soggetto della filiazione, poiché questa relazione si riferisce direttamente alla persona*"[117]. Queste precisazioni sono preziose poiché mettono in luce il giusto ambito nel quale deve essere considerata la filiazione divina, non solo quella naturale di Cristo, ma anche quella adottiva degli uomini. In tal senso, l'adozione dell'uomo a figlio di Dio è costituita da una relazione tra la persona umana e l'entità personale di Dio. Ancora di più, S. Tommaso parla della filiazione adottiva come di un rapporto della persona umana con la persona del Padre somigliante a quello del Figlio Gesù e in ciò individua la ragione profonda che costituisce la filiazione adottiva dell'uomo. Nella III q 23 a 3, per rispondere alla questione se l'adozione filiale spetti solo alla creatura razionale, l'Aquinate, dopo aver ribadito il principio di fondo che la filiazione adottiva è una certa somiglianza con quella naturale del Figlio, presenta tre modi nei quali tale similitudine si può realizzare. Nel terzo modo, che riguarda l'unità del Figlio con il Padre, l'Aquinate ravvisa la ragione propria dell'adozione dell'uomo a figlio di Dio e si esprime in questi

[115] "Filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae", III q 23 a 4 co.

[116] "Filiatio non proprie convenit naturae, ita nec adoptio", III q 23 a 4 ad 1.

[117] "Natura autem humana nullo modo potest esse subiectum filiationis, quia haec relatio directe respicit personam", III q 35 a 5 ad 1.

termini: "*La creatura è assimilata al Verbo eterno secondo l'unità che ha con il Padre, la quale si realizza attraverso la grazia e la carità; per cui il Signore in Giovanni XVII prega: 'siano una cosa sola in noi, come noi siamo una cosa sola'. E una tale somiglianza costituisce il senso dell'adozione, perché l'eredità eterna spetta a coloro che hanno tale somiglianza*"[118]. S. Tommaso precisa anche che siffatta similitudine al Figlio è il frutto dell'opera dello Spirito Santo quale fonte dell'amore di carità: "*È dunque manifesto che l'essere adottati è proprio della sola creatura razionale e tuttavia non a tutte, ma solo quelle che hanno la carità. Che è effusa nei nostri cuori per opera dello Spirito Santo, come si dice in Rm 5. E dunque in Rm 8, lo Spirito Santo è detto Spirito di adozione a figli*"[119]. Queste frasi fanno capire che la somiglianza al Figlio nel suo rapporto con il Padre concerne propriamente l'unione con lui fondata nell'amore. Ma non un amore qualsiasi, bensì l'amore personale di Dio che emana dalla comune amorevolezza del Padre e del Figlio, che è lo Spirito Santo. Per questo l'adozione a figli di Dio non può essere posseduta da tutti gli uomini, ma solo da coloro che avendo ricevuto lo Spirito Santo possiedono una sua partecipazione nell'amore di carità.

3.3. L'impulso interiore dello Spirito Santo quale vitalità filiale

La caratteristica ipostatica dello Spirito Santo è quella dell'impulso o del movimento derivante dall'amore reciproco del Padre e del Figlio, dai quali egli eternamente procede. Per questo nell'opera della creazione, S. Tommaso attribuisce allo Spirito Santo il ruolo di guidare e di governare gli enti creati alla loro finalità, imprimendo in essi, quale similitudine di sé, un'energia vitale, un movimento interiore mediante il quale essi tendono al bene secondo un preciso ordine[120]. Questo tipo di influsso costituisce anche il modo proprio di operare dello Spirito Santo nell'ambito soprannaturale dell'adozione dell'uomo a figlio di Dio: "*E poiché il termine spirito comporta in sé un qualche impulso, ogni sua mozione ha un effetto che si addice al suo principio*

---

[118] "Assimilatur creatura Verbo aeterno secundum unitatem quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem, unde Dominus orat, Ioan. XVII, 'Sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus'. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur hereditas aeterna", III q 23 a 3 co.

[119] "Unde manifestum est quod adoptari convenit soli creaturae rationali, non tamen omni, sed solum habenti caritatem. Quae est diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, ut dicitur Rom. V. Et ideo, Rom. VIII, Spiritus Sanctus dicitur Spiritus adoptionis filiorum", III q 23 a 3 co.

[120] Cf. I q 45 a 6 ad 2; a 7 co.

[...]: di conseguenza, lo Spirito Santo rende coloro ai quali è inviato, simili a colui di cui è spirito; e dunque, essendo Spirito di verità, insegna la verità intera [...]. E similmente, essendo Spirito del Figlio, produce figli"[121]. Nella *Summa Theologiae* due temi studiati da S. Tommaso sono quanto mai significativi al riguardo. Il primo è quello della legge evangelica detta "lex nova", illustrata nella I-II q 106. Il secondo riguarda la teologia dei doni dello Spirito Santo, studiati nelle loro connotazioni generali nella I-II q 68.

La caratteristica propria e distintiva della legge evangelica è quella di essere infusa nell'interiorità dell'uomo in conseguenza del dono dello Spirito Santo: "*Ora, ciò che è peculiare nella legge del nuovo testamento, e nel quale consiste tutto il suo valore, è la grazia dello Spirito Santo, che è data per la fede in Cristo. E quindi la legge nuova è la stessa grazia dello Spirito Santo, che è data ai fedeli in Cristo*"[122]. L'Aquinate cita anche un passo del *De Spiritu et littera* di S. Agostino: "*Quali sono le leggi di Dio scritte nei cuori da Dio medesimo, se non la stessa presenza dello Spirito Santo?*"[123]. Pertanto, la legge nuova non è altro che il dono dell'inabitazione dello Spirito Santo dato all'uomo quale principio vivificante e nuova regola della sua vita; essa possiede anche una componente scritta, che tuttavia non è considerata il suo aspetto peculiare: "*Principalmente la legge nuova è data nell'interiorità, in secondo luogo è legge scritta*"[124]. Secondo questa visione lo Spirito Santo diviene "legge" interiore perché conferisce al credente una nuova vitalità per la condivisione al proprio dinamismo divino, secondo l'espressione di *Rm* 8,2: "*La legge dello Spirito, che dà vita in Cristo Gesù, ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte*"[125], perciò la legge nuova è perfettamente in grado di giustificare

[121] "Et quia hoc nomen spiritus quamdam impulsionem importat, omnis autem motus habet effectum convenientem suo principio […]: consequens est ut Spiritus Sanctus eos, in quos mittitur, similes faciat ei cuius est spiritus: et ideo, cum sit Spiritus veritatis, docet omnem veritatem […]. Et similiter quia est Spiritus Filii, facit filios", *In Jo* c 15 lec 5.

[122] "Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus", I-II q 106 a 1 co. Nel primo articolo della I-II q 106 la sottolineatura della lex nova come legge infusa si può osservare anche materialmente, infatti, il verbo latino "indere", variamente coniugato, ricorre ben 13 volte, delle quali 8 riferite espressamente alla legge evangelica.

[123] "Quae sunt leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus Sancti?", I-II q 106 a 1 co.

[124] "Principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta", *ibidem*. Nel pensiero di S. Tommaso sia l'aspetto principale come quello secondario della legge evangelica sono intesi come due elementi costitutivi di essa, pertanto non implicano un grado di maggiore o minore importanza.

[125] I-II q 106 a 1 co; a 4 ad 3.

l'uomo[126] La presenza vivificatrice dello Spirito Santo quale nuova regola di vita è paragonata a un habitus di grazia che inclina interiormente l'uomo ad agire bene in conformità alla rigenerazione spirituale ottenuta mediante il dono della grazia santificante[127]. Per questa ragione la legge nuova è definita da S. Tommaso "lex indita"[128], cioè infusa nell'intimo dell'uomo, secondo l'espressione "mettere nei cuori" di *Ger* 31,33[129]. In questo senso l'azione dello Spirito Santo è talmente profonda nell'uomo da divenire come un impulso vitale connaturato in lui, il principio dinamico della vita nell'ordine della grazia.

Nello studio della legge nuova l'Aquinate non parla espressamente d'istinto, tuttavia ne suggerisce il significato, che implica l'idea d'inclinazione all'azione, di stimolo interiore a operare in un certo modo. Diversamente si trova nella I-II q 68, che è dedicata all'analisi dei doni dello Spirito Santo considerati in generale, dove il termine "instinctus" è utilizzato 16 volte, delle quali ben 12 nei primi due articoli, ed è impiegato più che altro in riferimento allo Spirito Santo[130]. La frequenza dell'uso di questo vocabolo segnala che con esso S. Tommaso vuole esprimere un preciso contenuto dottrinale a proposito dell'azione dello Spirito Santo. I doni dello Spirito Santo sono degli habitus o perfezionamenti della grazia infusi da Dio nelle facoltà operative dell'anima per consentire all'uomo di agire con prontezza e facilità dietro l'ispirazione divina[131]. L'impulso o mozione dello Spirito Santo, che è l'ispirazione, produce nello spirito umano come un movimento intimo[132]. L'azione vivificatrice dello Spirito Santo raggiunge le fibre più profonde dell'essere umano sollecitandole e originando come un impulso o istinto spirituale soprannaturale, denominato dall'Aquinate "instinctus divinus" o

---

[126] I-II q 106 a 2.

[127] I-II q 108 a 1 ad 2.

[128] Il verbo latino "indire" significa "mettere dentro", "ispirare", "infondere", quindi la legge nuova è inscritta, radicata, innestata nell'intimo dell'uomo.

[129] Cf. I-II q 106 a 1.

[130] Cf. S.PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Editions Universitaires Fribourg Suisse – Editions du Cerf, Paris 1985, 191; ID., *Le commentaire du Sermon sur la Montagne par S. Augustin et la morale de S. Thomas*, in AA.VV., *La teologia morale nella storia e nella problematica attuale. Miscellanea p. Louis Bertrand Gillon o.p.*, a cura della Pontificia Università "S. Tommaso" Roma, Milano 1982,119.

[131] I-II q 68 aa 1-2. Cf. G. KOSTKO, *Doni dello Spirito Santo e vita morale. San Tommaso nella Somma Teologica*, cit., 43-50. Due sono i principi del moto umano: uno è la ragione e l'altro è Dio mediante le sue mozioni: "Est enim considerandumquod in homine est duplex principium movens, unum quidem interius, quod est ratio; aliudautem exterius, quod est Deus", I-II q 68 a 1co.

[132] "Inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori", I-II q 68 a 1 co.

"instinctus Spiritus Sancti"[133]. Potremmo dire che questa sorta d'istinto spirituale, che è l'ispirazione divina, è l'effetto creato nell'uomo della mozione dello Spirito Santo. Nell'ordine della grazia l'uomo è chiamato ad agire assecondando prontamente tale istinto, senza porre resistenza alcuna alle mozioni dello Spirito Santo, da cui l'esigenza dei suddetti doni[134]. È significativo l'accostamento fatto da S. Tommaso tra le espressioni "instinctus rationis" e "instinctus Spiritus Sancti"[135]. Egli vuole indicare che la mozione esercitata dallo Spirito Santo nell'uomo è talmente intima in lui da potersi considerare come scaturente dalla sua stessa natura; essa gli diviene connaturale a tal punto da poter essere paragonata a pieno titolo all'impulso che egli possiede per natura quale soggetto razionale.

Da quanto mostrato possiamo asserire che l'azione dello Spirito Santo nel conferire all'uomo la somiglianza al Figlio si esprime anche nell'infondere in lui una nuova vitalità interiore che appartiene tutta all'ordine della grazia quale impulso della vita filiale.

4. Il dono dello Spirito Santo e l'adozione filiale nella visione di Renzo Lavatori

4.1. Lo Spirito Santo come "persona Dono"

Il teologo Renzo Lavatori, coerente con l'idea che "*il dono dello Spirito Santo consiste esattamente nell'imprimere nella nostra anima l'immagine del Figlio, per trasformarci in creature simili al Figlio e vicine al Padre*"[136], elabora, adoperando l'analogia dell'esperienza umana del dono, un'accurata riflessione sulla personalità dello Spirito Santo quale Dono dell'amore del Padre e del Figlio[137]. Da essa emerge un'interessante concezione dell'opera dello Spirito Santo che, donato all'uomo,gli offre la condivisione della sua

[133] Cf. I-II q 68 aa 1-2.

[134] Cf. I-II q 68 a 2.G. KOSTKO, *Doni dello Spirito Santo e vita morale. San Tommaso nella Somma Teologica*, cit., 47-50.

[135] "Unde in his in quibus nonsufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus Sancti instinctus, per consequens est necessariumdonum", I-II q 68 a 2 co.

[136] R. LAVATORI, *L'Unigenito dal Padre. Gesù nel suo mistero di "Figlio"*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2009[5], 195.

[137] Lavatori illustra con ampiezza e profondità la caratteristica dello Spirito Santo come Dono in un suo studio: R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1998[2].

caratteristica personale; questa, racchiudendo in sé sia l'atteggiamento del Padre verso il Figlio sia quello del Figlio verso il Padre, consente alla persona umana di partecipare della loro comunione paterno-filiale e quindi di ottenere la filiazione divina.

Lo Spirito Santo è visto come dono non soltanto in rapporto all'economia storico-salvifica, ma principalmente nella stessa vita immanente di Dio, nella quale egli è il Dono procedente dall'amore reciproco del Padre e del Figlio. Analogamente a quanto avviene nelle dinamiche umane[138], i due soggetti che pongono in essere il rapporto di donazione sono la persona del Padre e quella del Figlio, ma con un certo ordine. Il primo è il soggetto donatore che prende l'iniziativa di comunicare totalmente se stesso, il secondo, invece, è il soggetto ricevente che si rende disponibile ad accogliere l'iniziativa del Padre e a corrispondervi con il dono di sé. Essi, dalla loro intenzionalità di comunicarsi pienamente ed essere una cosa sola per il dono di sé, emanano assieme, quale espressione del loro reciproco amore, la persona-dono dello Spirito Santo, per cui la processione di questi dal Padre e dal Figlio si identifica con l'atto della donazione[139]. Ciò fa in modo che la personalità dello Spirito Santo si configuri secondo le caratteristiche del dono, il quale racchiude virtualmente in sé le soggettività del donante e del ricevente: "*Il dono tende, per sua natura, ad essere espressione della personalità dei due soggetti [del donatore e del recettore], ma nella realtà umana mai diventa soggetto*"[140].

La dinamica con la quale lo Spirito Santo riceve in sé l'interiorità del Padre verso il Figlio e di questi verso il Padre si fonda nel loro amore reciproco, il quale è diversificato secondo la caratteristica della relazione che li costituisce come persone divine distinte l'una dall'altra: "*Il Padre ama totalmente il Figlio, ma nella qualità di Padre, secondo la dimensione tipicamente paterna, che costituisce la sua singolarità personale, che nessun altro può avere al di fuori di lui che è Padre. Il Figlio a sua volta ama pienamente il Padre, ma nella qualità di Figlio, secondo l'atteggiamento propriamente filiale che, in quanto tale, si differenzia assolutamente da quello paterno, poiché compone la sua sussistenza personale e incomunicabile che solo lui possiede come Figlio*"[141]. Da questo amore reciproco "*scaturisce l'esigenza d'una donazione che consenta loro di comunicare*

[138] Sulla dimensione del dono a livello umano cf. *ibid.,* 9-22.
[139] *Ibid.*, 254-265.
[140] *Ibid.*, 257.
[141] *Ibid.*, 255.

la profondità incomunicabile della propria persona, in modo da essere veramente l'uno con l'altro e l'uno nell'altro in senso pieno, pur rimanendo distinti, ma superando in qualche modo la loro dualità che li pone necessariamente uno di fronte all'altro, il Padre e il Figlio"[142]. L'anelito amoroso che li spinge alla piena condivisione delle proprie entità personali, non potendosi realizzare con un'effettiva donazione all'altro della propria persona, poiché questa è intrasmissibile, si scioglie mediante un atto donativo, consistente nella spirazione dello Spirito Santo, che, in qualità di dono, consente al Padre e al Figlio di essere perfettamente una sola cosa pur rimanendo assolutamente distinti quanto alle loro ipostasi: "*Il Padre, volendo donarsi al Figlio, è totalmente proteso verso di lui, si distacca da sé per immergersi nell'altro e congiungersi ad esso. Similmente il Figlio, volendo accogliere in sé il Padre, è totalmente disposto a perdere se stesso per lasciare entrare lo Spirito paterno, in modo che sia tutt'uno con esso. Tale tensione o volontà di comunicazione trova l'attuazione piena nel dono, in cui realmente il Padre e il Figlio sono pienamente uniti per formare un solo Spirito d'amore, lo Spirito Santo*"[143].

Secondo questa visione, la caratteristica peculiare della personalità dello Spirito Santo consiste nell'essere dono che accomuna in sé tutta la ricchezza dell'atteggiamento del Padre verso il Figlio e quello del Figlio verso il Padre. È precisamente questa ricchezza che essi si scambiano spirando lo Spirito Santo come loro Dono che sussiste in una persona divina assolutamente distinta: "*Il dono che il Padre fa al Figlio è lo Spirito paterno, che indica la determinazione ultima della sua personalità, ma non la sua persona: il dono che il Figlio accoglie e fa suo diventa lo Spirito paterno del Figlio, che consiste precisamente nella totale condivisione dello Spirito del Padre ridonando al Padre il suo Spirito filiale, senza che venga meno la sua persona di Figlio. Si tratta di una compresenza dello Spirito paterno e dello Spirito filiale, formando un unico Spirito di comunione totale. Tale Spirito non s'identifica né al Padre né al Figlio, poiché ambedue come tali rimangono distinti*"[144]. Pertanto nello Spirito Santo le due personalità del Padre e del Figlio, non le loro persone, si trovano congiunte in quello che è il Dono del loro mutuo amore: "*Il Padre e il Figlio, donandosi reciprocamente nella comunicazione del proprio Spirito, danno origine alla sussistenza dello Spirito comune come persona che vive, nella propria profondità*

[142] *Ibidem*.
[143] *Ibid.*, 264.
[144] *Ibid.*, 256.

personale, l'unione dello Spirito paterno con lo Spirito filiale"[145]. In questa prospettiva la persona dello Spirito Santo riceve quale realtà costitutiva della propria identità personale la reciprocità dell'afflato di comunione del Padre e del Figlio, emanando da essi in forza del loro desiderio o volontà intenzionale di comunicarsi reciprocamente nell'amore. Potremmo dire che egli è davvero come "*il loro respiro, il loro alito o soffio vitale*"[146].

Da quanto detto appare che l'identità ipostatica dello Spirito Santo si definisce essenzialmente dalla sua relazione con il Padre e il Figlio, dei quali realizza in sé l'unità della mutua relazione di amore: pertanto egli non possiede una personalità che gli sia propria a prescindere da quanto riceve da loro, "*il suo essere persona si esaurisce nel contenere in sé il rapporto che unisce reciprocamente il Padre e il Figlio*"[147]. Per la sua caratteristica personale egli è immagine chiarissima della comunione esistente tra il Padre e il Figlio, limpido testimone e autentico tramite di quanto loro vogliono comunicare di sé all'uomo. Lo Spirito Santo quindi, pur offrendo la partecipazione di sé, trasmette altro da sé, che è l'infinita ricchezza della comunione tra il Padre e il Figlio.

4.2. Per l'opera dello Spirito Santo l'essere e la vita filiale

Il dono dello Spirito Santo, come è stato detto, offrendo a chi lo accoglie la partecipazione di sé, trasmette l'infinita ricchezza del rapporto di comunione esistente tra il Padre e il Figlio, che egli porta in sé quale realtà costitutiva della sua identità personale. Oltre a ciò non ha null'altro da dare della sua persona: "*Il dono dello Spirito Santo consiste nel presentare e far vivere la comunione d'amore tra il Padre e il Figlio, poiché il suo essere è quello di collegare ambedue in un solo Spirito. Accogliendo tale dono e lasciandolo effondere nell'intimo, il cristiano s'inserisce nel medesimo rapporto che unisce il Padre e il Figlio*"[148]. Ciò costituisce la ragione profonda per la quale mediante il dono dello Spirito Santo l'uomo raggiunge la dignità di figlio di Dio e in lui è presente una nuova impostazione e una nuova dinamica di vita.

---

[145] *Ibid.*, 257.
[146] *Ibid.*, 261.
[147] *Ibid.*, 259.
[148] *Ibid.*, 294.

Lo Spirito Santo, avendo in sé l'atteggiamento del Padre verso il Figlio fa nascere nell'uomo il desiderio di Cristo, il quale diventa il centro d'interesse del cristiano, la sua verità, la via del suo cammino verso Dio, l'esemplare cui tende assimilarsi e la fonte dalla quale gli provengono i benefici divini e la novità di vita. Ciò corrisponde a un aspetto fondamentale della missione dello Spirito Santo, che "*consiste nell'ispirare il desiderio di Gesù, di farlo apprezzare e assimilare nei molteplici suoi lineamenti, di renderlo amabile al di sopra di tutte le cose, di farne l'attrazione e la motivazione profonda di tutta l'esistenza cristiana*"[149]. Per un altro verso, lo Spirito Santo, avendo nella sua determinazione personale anche l'atteggiamento del Figlio verso il Padre, comunica la dimensione di abbandono e di disponibilità piena di amore verso il Padre, che sono proprie di Cristo. Da ciò il cristiano ottiene la somiglianza al Figlio nella sua relazione con il Padre, che lo fa essere ricolmo di amore verso di lui e desideroso di compiere in tutto il suo volere: "*[Lo Spirito Santo] determina nel credente una dedizione totale al Padre, una sottomissione che giunge all'accettazione delle più grandi prove, fino al sacrificio di sé, similmente al Cristo*"[150]. Questo aspetto della missione dello Spirito Santo porta a compimento il disegno di amore del Padre verso l'uomo, quello di renderlo suo figlio a immagine del proprio Figlio fatto uomo[151]. Lo Spirito Santo unendo in sé la dimensione dell'amore paterno e dell'amore filiale, rende compartecipe l'uomo del medesimo movimento di amorevolezza che dal Padre si dirige verso il Figlio e viceversa, introducendo il cristiano nella vitalità della relazione di amore esistente tra il Padre e il Figlio. Ciò costituisce il nuovo principio di vita che è donato al discepolo di Cristo.

Inoltre, lo Spirito Santo partecipandosi all'uomo, comunica anche una particolare configurazione a sé sotto l'aspetto dell'essere Dono: "*In certo qual modo lo Spirito Santo effettua un'assimilazione del cristiano al suo modo d'essere, che consiste precisamente nella specificazione del dono. Egli, donandosi come dono del Padre e del Figlio, lascia l'impronta propria, quella del dono, facendo del credente un essere simile a sé, un essere dono*"[152]. Questa peculiarità conduce il cristiano a donarsi innanzitutto a Dio e poi agli altri uomini, in modo che anch'essi giungano a condividere l'immensa bontà di Dio: "*Similmente alla persona dello Spirito Santo e in unione con lui, che, all'interno della Trinità, riceve*

---

[149] *Ibid.*, 294.
[150] *Ibid.*, 294-295.
[151] *Ibid.*, 295.
[152] *Ibid.*, 299.

tutto dal Padre per riversarlo sul Figlio e riceve tutto dal Figlio per ridonarlo al Padre, e, nell'economia salvifica, effonde l'amore del Padre e del Figlio sugli uomini, anche il cristiano, ricolmato del dono dello Spirito, accoglie poveramente tutte le grazie e i carismi profusi dal Padre e dal Figlio, non per riservarli a sé, ma per ridondarli generosamente verso gli altri uomini, bisognosi come lui della salvezza"[153]. In questo modo la condivisione della vita divina fatta al credente si apre all'edificazione degli altri uomini per cui egli è associato all'opera divina della redenzione del mondo. Si può quindi affermare che il rinnovamento della vita umana in tutti i suoi aspetti, anche quello operativo dell'agire, si fonda nella dinamica di quella novità relazionale nei confronti di Dio che lo Spirito Santo suscita all'uomo.

Quanto esposto dal pensiero di Renzo Lavatori mostra l'infinita ricchezza del dono offerto all'uomo nella comunicazione dello Spirito Santo, che lo fa partecipe dell'ineffabile mistero della comunione di amore propria della vita intima di Dio. Si comprende quanto profonda, e nello stesso tempo rispettosa della persona umana, sia la rigenerazione a figlio adottivo di Dio; l'uomo, infatti, senza essere assorbito dalla divinità o violato nella sua consistenza di creatura libera, ottiene, mediante l'azione dello Spirito Santo, la condivisione dell'amore vicendevole del Padre e del Figlio quale sua vitalità interiore. Il dinamismo di tale amore relazionale lo rende una creatura radicalmente nuova, capace di esprimersi in una vita pienamente conforme al volere di Dio e di trovare nel dono di sé la propria realizzazione al di là di ogni aspettativa umana. In effetti, l'uomo rinato dall'Amore-Dono del Padre e del Figlio, trova autenticamente la sua pienezza di vita solo se, corrispondendo a quanto ricevuto, sa perdere se stesso nel rapporto di comunione con Dio per ritrovarsi in lui in modo nuovo.

5. Una riflessione conclusiva

Da quanto abbiamo esposto appare che l'adozione dell'uomo a figlio di Dio implica una molteplicità di fattori che concorrono a comunicare alla creatura umana la somiglianza a Cristo, il quale, in quanto Figlio naturale di Dio, possiede in modo unico e originario la relazione filiale con il Padre. Per mezzo dell'opera del Figlio incarnato e dell'azione dello Spirito Santo, il Padre estende la propria paternità agli uomini, in modo che questi trovino la

[153] *Ibid.*, 301.

libertà dal peccato e, quali suoi figli, raggiungano la loro pienezza entitativa conformemente al suo eterno disegno. La rigenerazione dell'uomo a figlio di Dio avviene sia per la partecipazione della natura e della vita divina sia per un rapporto interpersonale con le tre divine ipostasi. Tra queste la persona del Padre ha un significato speciale poiché nei suoi confronti si realizza propriamente la relazione filiale, quale partecipazione e similitudine della filiazione divina di Cristo. Nel processo di rinnovamento dell'essere umano, per l'unità della natura divina, è coinvolta la comune azione di tutte e tre le divine persone: per questo motivo l'uomo può essere considerato figlio di Dio nei confronti di tutta la Trinità. Tuttavia, senza svalutare questo aspetto, bisogna riconoscere che proprio nella relazione con il Padre risiede la determinazione più profonda e caratteristica dell'adozione dell'uomo a figlio di Dio.

Tra i diversi aspetti che la filiazione adottiva presenta, ne vogliamo metterne in risalto uno solo, cioè il fatto che essa consiste innanzitutto in un rapporto speciale di carattere interpersonale con Dio, che ora consideriamo senza alcuna specificazione in riferimento alle persone divine. In questo rapporto si sostanzia la realtà più profonda della redenzione dell'uomo. In primo luogo la relazione filiale volge l'uomo interamente a Dio, mettendolo in relazione con lui, in modo che egli viva in un legame di profonda e intima comunione con il suo creatore. Ciò lo rende una nuova creatura ormai affrancata dalla schiavitù del peccato e dalla sua dinamica, che lo conduce a porre se stesso come centro e fulcro della sua esistenza e a chiudersi in una vuota e illusoria pretesa di essere l'assoluto signore di sé e del suo destino senza alcun riferimento alla trascendenza divina. Per questa ragione la relazione filiale costituisce il fondamento essenziale e indispensabile per l'autentica realizzazione della persona umana, creata per trovare il proprio compimento e la felicità in Dio. In secondo luogo la relazione filiale, caratterizzata nel suo modo di essere da una connotazione ricettiva e di docilità nei confronti di Dio, conferisce all'essere umano la disposizione basilare per accogliere quanto proviene da lui e per assecondarne il volere. In questo modo l'uomo rigenerato a figlio può svilupparsi conformemente al disegno divino fino a raggiungere il suo perfetto compimento nella compartecipazione della divina bontà. Infine, quanto sopra esposto mostra con chiarezza che la relazione filiale si pone nella struttura e nel dinamismo dell'essere umano come principio di vita nuova. Essa non deve essere vista come una disposizione etica, bensì come il presupposto necessario che rende

possibile l'attuazione di una vita morale davvero conforme alla dignità della persona umana e alla volontà di Dio. Solo nella dimensione filiale l'agire morale diviene per l'uomo un cammino di autentica crescita verso la piena realizzazione di sé, con la possibilità di superare tutte le difficoltà che egli incontra nel suo percorso di vita, anche le più gravi e umanamente insolubili. In quest'ottica la realtà etica si configura come l'espressione e l'attuazione concreta del rapporto di comunione filiale con Dio, preludio e itinerario verso quella pienezza di vita che si realizzerà alla fine dei tempi, quando tutte le cose per la potenza divina saranno stabilite nella loro ultima e definitiva perfezione.

***

Desidero terminare queste riflessioni esprimendo con semplicità la mia sentita riconoscenza al prof. Renzo Lavatori per quanto ha saputo trasmettere a me e a tante altre persone. Da lui, infatti, non ho soltanto ricevuto un valido appoggio per il mio itinerario di vita, ma anche lo stimolo per lo studio della teologia e la sensibilità per una visione della redenzione in chiave filiale. Grazie don Renzo!

Castità: l'amore che ti apre. Studio della nozione di *Castitas* nelle "Sentenze" di Pietro Lombardo

Giuseppe FIORENTINI

Presentazione e dedica

Questo testo riprende parzialmente e rivisita da capo il lavoro di tesi di Licenza in S. Teologia che ho discusso presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II nel 2005. A distanza di più di dieci anni da quello studio, confermo l'opinione che l'insegnamento del Lombardo e dei Padri a cui lui attinge sia quanto mai attuale, e certamente provvidenziale.

Come si potrà leggere di seguito, non si può essere santi senza essere casti, e la tragedia di una castità trasformata in chiusura e paura (ossia esattamente nel suo contrario) era diventato moralismo e oscurità, negando per lungo tempo al corpo amante il suo ruolo di opera santa di Dio, ferita dal peccato, redenta dal Crocifisso, e di nuovo splendida dimora dell'incontro del divino con l'umano.

In questi primi anni del Terzo Millennio cristiano, tuttavia, mi pare di leggere una assenza della sessualità e della corporeità nei dibattiti culturali, assorbiti (credo) piuttosto dalle problematiche socio-economiche (a seguito della lunga crisi che ha segnato i primi anni '10 del 2000) e del confronto tra civiltà e mondi. Assente la sessualità e la corporeità dai dibattiti, essa non può rimanere taciuta: non c'è uomo o donna che non sia costretto a misurarsi con essa, e si rischia di confinarla ad una marginalità che non le appartiene, e – ancora peggio – di dimenticare che Cristo Risorto salva la carne dell'uomo. Non si risorge con Cristo, non ci si salva, se non Lo si lascia

trasformare ogni spazio della nostra umanità, a partire proprio dalla capacità – tutta umana e tutta divina – di amare. In altri termini, non si risorge con Cristo se non si è casti.

Dedico con gratitudine questo mio lavoro al caro amico prof. Renzo Lavatori, che da subito, appena la Provvidenza mi ha donato di conoscerlo, ha sostenuto, con la sua travolgente passione e il suo delizioso tratto d'affetto, tanto la mia persona quanto la mia opera. E prego affinché lo Spirito santo, che dona la castità alle nostre persone, continui a ricolmarlo della sua contagiosa gioia di Imitare Cristo (Roma, ottobre 2017).

Le abbreviazioni dei riferimenti alle opere citate sono indicate di volta in volta delle note. Per le citazioni dei testi di Pietro Lombardo valgono le seguenti abbreviazioni generali: l. liber; d. distinctio; c. caput; q. quaestio; a. articulus; ag. argumentum; sc. sed contra; co. corpus; ra. respondeo ad; pr. prologus; ex. exposition textus.

Introduzione

La castità è "un valore che sembra così ammuffito da essere irriconoscibile: si sarebbe tentati (assai spesso accade così) di non degnarlo neppure di uno sguardo"[1]. Uno sguardo attento alla castità, invece, non può che coglierne l'aspetto di "promessa" di felicità e di compimento (di "perfezione", come dice Gesù al giovane ricco: cf Mt 19, 21[2]) che essa porta con sé; tuttavia, le sue attualizzazioni storiche, frequentemente improntate ad un atteggiamento di rifiuto e rinuncia, ben poco hanno di positivo, e in parte si spiegano proprio con la "dimenticanza" della profondità di questa nozione.

Assai di rado, infatti, viene data una definizione compiuta alla nozione di castità, che anzi si tende volentieri a confondere di volta in volta con quella di celibato, verginità, continenza o astinenza dal piacere sessuale. Persino nei dizionari teologici meno datati il termine "castità" trova nullo o ridottissimo spazio[3], e in quelli in cui pure compare[4], non diversamente da

[1] A. SCOLA, *Uomo-donna. Il "caso serio" dell'amore*, Marietti *1820*, Genova-Milano 2002, 62.

[2] Il testo greco di Matteo dice εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, letteralmente "se vuoi essere compiuto". Commenta il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: "nei tre Vangeli sinottici, l'appello di Gesù, rivolto al giovane ricco, a seguirlo nell'obbedienza del discepolo e nell'osservanza dei comandamenti, è accostato all'esortazione alla povertà e alla castità" (CCC 2053).

[3] Si veda, come esempio per tutti, il dizionario BARBAGLIO, BOF, DIANICH, edd., *Teologia*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, in cui il termine non compare tra le voci analizzate.

[4] Cf. "Castità" in AA.VV., *Enciclopedia del cristianesimo. Storia e attualità di 2000 anni di speranza*, Edizioni Istituto Geografico De Agostini, Novara 1997: la spiegazione, limitata a nemmeno una colonna, chiude la castità nei ristretti confini del solo ambito sessuale, definendola come "virtù per mezzo della quale l'uomo domina

quanto accade nei dizionari teologici meno recenti[5], se ne ritrova una trattazione che verte piuttosto sul piano morale che non su quello antropologico[6], a cui invece lo statuto della castità rimanda, nella sua qualità di "consiglio evangelico"(e quindi – come si diceva – gravido di una promessa di felicità e compimento)[7]. Tra le pubblicazioni anche di ambito extra-teologico non si riscontra molto interesse per questo tema: l'unico studio di un certo interesse che si è potuto trovare è contenuto in una rivista universitaria di non larghissima diffusione[8].

---

e regola il desiderio sessuale secondo le esigenze della ragione [...]. Per gli sposati essa consiste nel dare ai rapporti sessuali e la pienezza dei diversi significati della sessualità e nel superare ogni forma di banalizzazione e di strumentalizzazione dell'altro. Alle persone non sposate la castità impone la sublimazione della sessualità, ossia il suo orientamento in senso puramente affettivo e spirituale".

[5] Cf. le voci seguenti: "Chasteté" in VACANT, MANGENOT, edd., *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la Théologie Catholique leurs preuves et leur historie*, Latouzey et Ané éditeurs, Paris 1905, tome deuxième coll. 2319-2331; "Castità" in AA.VV., *Enciclopedia Cattolica*, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il libro cattolico, Città del Vaticano 1949, vol. III, coll. 1042-1053; "Chasteté" in BAUMGARTNER, OLPHE-GALLIARD, edd., *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et historie*, Beauchesne, Paris 1953, tome II coll. 777-810; "Keuschheit" in M. BUCHEMBERGER M., ed., *Lexikon für Theologie und Kirche*, Verlag Herder, Sechster Band, Freiburg 1961, coll. 133-136.

[6] Una significativa eccezione è costituita dalla voce "Castità" in G. PELLICCIA G., ROCCA, edd., *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1975, vol. II, coll. 644-678: qui la castità è studiata con notevole estensione in una trattazione organica che ne considera vari aspetti, ed emerge il tentativo di radicare la nozione di castità nella globalità dell'esistenza umana, benché tuttavia la si consideri sempre soltanto come una virtù che "regola l'inclinazione sessuale" (cf. *ibid.*, col. 662). Questo articolo, comunque (conformemente alle finalità del *Dizionario*), limita lo svolgimento del tema della castità al solo voto religioso di "castità".

[7] Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* parla della castità in primo luogo nel contesto dei consigli evangelici, e dice che "i consigli evangelici, nella loro molteplicità, sono proposti ad ogni discepolo di Cristo. La perfezione della carità, alla quale tutti i fedeli sono chiamati, comporta per coloro che liberamente scelgono la vocazione della vita consacrata, l'obbligo di praticare la castità nel celibato per il Regno, la povertà e l'obbedienza. È la *professione* di tali consigli, in uno stato di vita stabile riconosciuto dalla Chiesa, che caratterizza la "vita consacrata" a Dio" (CCC 915).
In se stessa, la castità viene definita come una "vocazione": "nei tre Vangeli sinottici, l'appello di Gesù, rivolto al giovane ricco, a seguirlo nell'obbedienza del discepolo e nell'osservanza dei comandamenti, è accostato all'esortazione alla povertà e alla castità. I consigli evangelici sono indissociabili dai comandamenti" (CCC 2053). "La castità esprime la positiva integrazione della sessualità nella persona e conseguentemente l'unità interiore dell'uomo nel suo essere corporeo e spirituale. La sessualità, nella quale si manifesta l'appartenenza dell'uomo al mondo materiale biologico, diventa personale e veramente umana allorché è integrata nella relazione da persona a persona, nel dono reciproco, totale e limitato nel tempo, dell'uomo e della donna. La virtù della castità, quindi, comporta l'integrità della persona e l'integralità del dono" (CCC 2337).
Così, il rimando al integrità della persona e all'integralità del dono "sfonda" – per così dire – gli angusti confini della castità intesa meramente come virtù che regola il solo ambito sessuale (cf. invece CCC 2518: "La castità o rettitudine sessuale"), e apre gli orizzonti su una visione antropologicamente più ampia e globale della nozione di castità, come anche degli altri consigli.
Sulla stessa linea si pone H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, trad. it., Jaca Book, Milano 1996^{2}, anche se si tratta di un testo che vuole considerare i consigli evangelici nel loro complesso, partendo dai differenti stati di vita che essi determinano, per risalirne alle radici di "vocazione".

[8] L. POZZI, "Castità e lussuria in Tommaso d'Aquino", in *Philo<:>logica* 5 (1996), 9-33.

La curiosità che è nata da questa assenza quasi totale di attenzione per un tema che, invece, sembra gravido di importanti implicazioni sul piano antropologico, ha indirizzato l'interesse alla ricerca del significato della nozione in teologia. Lo studio che si conduce qui di seguido si rivolge ad un particolare momento della storia della teologia: il Medio Evo, e precisamente la fase dello strutturarsi della teologia della *Schola*.

L'attenzione, in particolare, si concentra sulle *Sententiae* di Pietro Lombardo. Benché conservi un carattere fondamentalmente compilativo, questo testo infatti è stato considerato in tutto il Medio Evo un riferimento imprescindibile, perché si propone di organizzare la materia teologica e quanto detto dei Padri della Chiesa in uno schema sistematico. Ne risulta così un'Opera che da un lato vuole riportare il pensiero patristico, e dall'altro apre la strada ad un nuovo modo di fare teologia, i cui semi erano già stati gettati a Parigi dai Vittorini, in particolare da Ugo di San Vittore: quella che divverrà appunto la teologia della *Schola*), una teologia in cui i vari temi - ivi compreso il nostro della "castità" - vengono affrontati a partire dalla loro collocazione nello schema generale. Nei secoli immediatamente successivi alla sua pubblicazione, con questa Opera - monumentale nel suo progetto - si misureranno le personalità più brillanti dell'Occidente, soprattutto Tommaso d'Aquino.

1. Pietro Lombardo e le *Sententiae*

Pietro Lombardo[9] nasce a Lumellogno, presso Novara[10], intorno agli anni 1095-1100, da famiglia povera. Dopo un primo periodo di studi, forse a Bologna, viene assunto sotto il patrocinio di Bernardo di Chiaravalle[11], che lo fa studiare a Reims e in seguito a Parigi presso dei canonici regolari, prima di indirizzarlo alla scuola di San Vittore a Parigi. Qui ha l'opportunità, desiderata dallo stesso Bernardo, di conoscere lo spirito e la dottrina in

---

[9] Sulla vita e le opere di Pietro Lombardo, cf. J. DE GHELLINCK, "Pierre Lombard", cit., coll. 1941-2019; MAGISTRI PETRI LOMBARDI PARISIENSIS EPISCOPI, *Sententiae in IV libris distinctae*, Tom. I, Pars I, Prolegomena, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1971 (da qui in poi citato come *Prol*).

[10] "Vicus Lemononii seu Nomenonii, hodie Lumellogno" (*Prol*, 10*).

[11] Cf. *Prol*, 13*.

particolare del maestro Ugo di San Vittore[12], del quale molto probabilmente segue le lezioni, il cui fascino è probabilmente uno dei motivi che lo spingono a decidere di abbandonare il proposito di tornare in Italia. A Parigi, Pietro ricevere gli Ordini minori e intorno al 1145 ottiene il canonicato nella chiesa di Santa Maria, nomina che tra l'altro gli offre una fonte di sotentamento[13]. Già da prima del 1144 risulta titolare di una cattedra di insegnamento nella scuola di Notre-Dame, e giunge a godere di tale fama di scienza e di autorità da essere consultato nel 1147 dal Papa stesso[14], prima per una questione riguardante la correzione fraterna, e in seguito per esaminare la dottrina eterodossa di Gilberto Porretano. Il suo insegnamento dura fino al 1158, anno che precede la sua elezione a vescovo di Parigi. Muore meno di due anni dopo, il 20 luglio 1160.

Le sue principali opere, scritte negli anni dell'insegnamento (in particolare, nel decennio 1148-1158), sono due scritti esegetici (una *Glossa* sui Salmi e un'altra sulle Epistole[15]) e le *Sententiae*, in cui confluiscono tutte le sue precedenti intuizioni, comprese quelle scaturite dalla lettura della traduzione latina da poco completata dell'opera *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno, che il Nostro aveva potuto conoscere grazie ad un viaggio a Roma verso la fine del 1154[16].

1.1. Composizione dell'Opera

Le fonti cui il Lombardo attinge nella composizione delle *Sententiae* sono anzitutto le sue stesse *Glossae*, poi alcune opere di Agostino, le opere del suo probabile e molto stimato maestro Ugo di San Vittore (tra queste, certamente la *Summa sententiarum* e il *De Sacramentis christianae Fidei*), alcuni scritti di Abelardo e il già citato testo di Giovanni Damasceno[17], del quale, come detto, era potuto venire in possesso nel viaggio a Roma.

Dal momento che la traduzione dell'opera del Damasceno fu completata solo dopo la morte di Eugenio III nel 1153, si può porre il viaggio

---

[12] Si trova qui una traccia dell'apprezzamento e della profonda stima che legava due tra le più grandi e influenti personalità dell'Occidente del XII secolo.
[13] Cf. *Prol*, 16*-24*.
[14] Cf. *Prol*, 26*-30*.
[15] Per ulteriori particolari circa queste opere e le loro edizioni, cf. *Prol*, 46*-93*.
[16] Cf. *Prol*, 32*.
[17] Cf. *Prol*, 118*-122*.

a Roma di Pietro Lombardo nell'anno seguente, e quindi l'inizio della scrittura delle *Sententiae* dopo il 1154, tanto più che nel primo libro (d. XIV, c. 3) si riferisce ai sacerdoti con un "*nos*", e le fonti convergono sul fatto che fu ordinato sacerdote appunto attorno al 1154[18]. Circa l'anno di chiusura del lavoro, in un manoscritto viene indicato con il 1158, anche se è probabile che il *Magister* avesse concluso una iniziale stesura già prima, e poi abbia posto mano ad una correzione del testo, che però forse non costituisce una vera e propria seconda edizione, ma solo una rilettura dopo aver dedicato un anno scolastico (quello del 1155-1156) ad un primo insegnamento sperimentale condotto su questa sua Opera[19].

1.2. Descrizione e finalità dell'Opera

Secondo il de Ghellink,

> La raccolta lombardiana delle Sentenze non ha nulla delle qualità di genio che si ritrovano nelle profonde meditazioni di sant'Anselmo, né dell'originalità di concezione che caratterizza Ugo di San Vittore, e neppure della sagacia raffinata di Abelardo[20].
>
> Sarebbe illudersi sulle realtà degli avvenimenti classificare Pietro Lombardo tra i molteplici ragionatori a oltranza che inondano il campo dogmatico col flusso dei loro saggi dialettici. La sua opera è molto più un lavoro di reazione contro le loquacità dialettiche e le deviazioni razionalizzanti dei suoi contemporanei. La sua prefazione illustra con chiarezza la sua posizione, e in più luoghi egli si leva contro i *garruli rationatores*. L'esame comparato delle diverse produzioni del momento, l'approvazione delle autorità ecclesiastiche, il favore dei Papi e degli alti personaggi ecclesiastici per il libro e il suo autore, si risolvono in un medesimo apprezzamento[21].

In effetti, il Lombardo vuole riunire in un solo volume le diverse *sententiae* dei Padri della Chiesa organizzandole secondo un ordine teologico[22] che porta a confrontarle l'una con l'altra per risolvere le eventuali contraddizioni che emergano volta per volta. Il *Magister* cita abbondantemente i testi

---

[18] Cf. *Prol*, 124*.

[19] Cf. *Prol*, 128*-129*.

[20] J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Éditions "De Tempel"/Bruges-L'Édition Universelle/Bruxelles-Desclèe-Brouwer/Paris 1948, 224. Cf. M. D. Chenu, *La teologia nel XII secolo*, trad. it., Jaca Book, Milano 1986, 369-371.

[21] *Ibid.*, 229-230.

[22] Cf. I. Biffi, "Introduzione Generale", in S. Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo di Pietro Lombardo*, vol. I, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001 [da qui in poi citato come Biffi] 18-19.

anche per la comodità di maestri e studenti, che infatti sempre di più avranno accesso ai Padri della Chiesa quasi esclusivamente tramite questa Opera.

La materia è divisa in quattro libri secondo un ordine che è insieme storico e logico: nel primo libro si tratta di Dio Trinità, nella sua Essenza e nelle sue Persone; nel secondo si considera Dio come creatore e la sua opera, toccando i temi della creazione e caduta degli angeli, della creazione dell'uomo della donna, della grazia e del peccato originale e attuale; nel terzo libro si tratta dell'incarnazione del Verbo e della sua opera di redenzione, includendo in questa lo studio delle virtù e dei doni dello Spirito santo; il quarto libro infine affronta la dottrina dei sacramenti che legge come congiunta all'escatologia[23].

Il lavoro del Lombardo non tarda ad essere apprezzato. Scrive sempre il de Ghellinck:

> L'opera ha ben presto una fortuna immensa. In pochi anni essa trova la sua strada in tutta l'Europa. [...] A meno di quindici anni dalla morte del *Magister* si comincia già a interpretare la sua opera[24].
>
> Si può dire che non vi è biblioteca di chierici o di monaci che non abbia almeno un esemplare del *Libro delle Sentenze*, e gli attuali depositi attestano la stessa abbondanza[25].

Alessandro di Hales è il primo ad usare le *Sententiae* come testo base per il proprio insegnamento dal 1223 al 1227[26], ma ben presto questo uso diventerà obbligatorio in tutte le scuole di teologia, tanto che – come si sa – tutti gli scolastici (compreso Tommaso) furono obbligati a misurarsi nel commento all'Opera del *Magister* come tappa fondamentale del cammino verso la dignità di maestri in teologia.

Per quanto riguarda la divisione del testo, le *Sententiae* furono scritte dal Lombardo "*distinctae*" soltanto nei quattro libri, ma la loro ulteriore divisione in quelle che ancora oggi sono chiamate "*distinctiones*" fu portata a termine in tempi brevi, (lo stesso Tommaso le lesse e commentò già nella loro divisione attuale[27]).

---

[23] Cf. BIFFI 32-35.

[24] J. DE GHELLINCK, "Pierre Lombard", cit., col. 2011.

[25] *Ibid.*, col. 1971.

[26] Cf. BIFFI 41.

[27] "Secondo Ignatius Brady, la divisione in distinzioni, capitoli e articoli risale senza dubbio al francescano [Alessandro] di Hales, che fu il primo a prendere le *Sentenze* come testo base per il suo insegnamento parigino (1223-1227)" (BIFFI, 44-45). Cf. DE GHELLINCK J., "Pierre Lombard", in VACANT, MANGENOT, edd., *Dictionnaire de Théologie Catholique,* cit., tome douzième, col. 1607.

2. La castità nelle *Sententiae*

Sul piano puramente lessicale, la forte spinta a sistematizzare il discorso su Dio, tipica della teologia degli anni che seguono il 1000, non offre trattazioni monografiche specifiche sulla castità, ma fa sì che il nostro Autore ricorra ai termini in modo tendenzialmente univoco, facilitando così l'analisi. Urge tuttavia una breve precisazione. Il Lombardo è sempre molto attento a non confondere mai "*castitas*" (e le parole legate alla stessa radice, quali "*castus*", "*caste*", "*castimonia*", ecc.) con altre voci, quali ad esempio "*continentia*" o "*abstinentia*". Benché "*castitas*" e "*continentia*" varie volte ricorrano insieme (in particolare quando si parla di "*castitas*" riferendosi alle questioni relative al matrimonio[28]), sono nettamente distinti.

A livello metodologico, perciò, i testi di studio selezionati dalle *Sententiae* privilegiando nella scelta tutte le *distinctiones* (9 in tutto) in cui Pietro Lombardo ricorre all'uso della radice "*cast-*".

2.1. La castità e la missione dello Spirito santo

La prima volta in cui nelle *Sententiae* compare la radice di *cast-* è nel libro I, all'inizio della *distinctio* XVI[29], quando si parla della missione dello Spirito santo.

> La missione dello Spirito santo, che accade in due modi, visibilmente e invisibilmente.
>
> Ora dobbiamo considerare lo Spirito santo: oltre a quella ineffabile ed esterna processione, con la quale procede dal Padre e dal Figlio, e non da se stesso; [dobbiamo considerare] quale sia la sua processione temporale, che è chiamata missione o donazione. Riguardo a questo diciamo, che come il Figlio è detto essere mandato in due modi: uno, per il quale apparve visibilmente, e l'altro, per il quale è percepito invisibilmente dalle menti caste; così anche lo Spirito santo è detto procedere, o essere mandato, o essere dato, in due modi: uno, visibilmente, l'altro invisibilmente. Infatti fu

[28] Nel testo delle *Senteniae*, i due termini ricorrono insieme nelle stesse *distinctiones* solo nella parte del libro IV che tratta del matrimonio (l. IV, d. XXVII su cosa bisogna considerare nel matrimonio. XXXI sui tre beni del matrimonio. XXXIII sulle diverse leggi del matrimonio. XXXVII sugli impedimenti al matrimonio).

[29] Magistri Petri Lombardi Parisiensis Episcopi, *Sententiae in IV libris distinctae. Liber I et II. Liber III et IV*, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1971 - 1981 (da qui in poi citato come *Sententiae*), l. I, d. XVI, c. 1, 138 s.

dato con una dimostrazione di creatura visibile, come nel giorno di Pentecoste e altre volte, ed è dato ogni giorno invisibilmente penetrando nelle menti dei fedeli[30].

Il Lombardo, considerando i modi in cui lo Spirito procede dal Padre, distingue tra una processione ineffabile ed eterna, invisibile, e una processione temporale, visibile, detta "missione" o "dono". Parlando di una missione da parte di Dio, il primo e più naturale riferimento per comprenderla è alla missione del Figlio: anch'Egli è mandato in due modi, quello visibile dell'Incarnazione nel tempo, e quello invisibile e continuo. Proprio qui, il *Magister* utilizza l'aggettivo *castus* per qualificare coloro che accolgono il Figlio in questa sua missione continua: afferma infatti che il Figlio è mandato in un secondo modo nel quale è ricevuto invisibilmente dalle menti caste[31].

Lo Spirito santo, continua il Lombardo, è detto procedere (ovvero "essere mandato" o "essere dato") dal Padre, dal Figlio e da se stesso, in un modo visibile, e in un altro invisibile[32]; in forma visibile la sua missione ha luogo in qualche forma creaturale (come per esempio quella del fuoco della Pentecoste), ma essa soprattutto accade invisibilmente nel quotidiano[33]. Pietro Lombardo inizia così a considerare quella missione dello Spirito santo che accadde visibilmente nel tempo, e citando Agostino afferma che essa non ebbe l'obiettivo di mostrare la sostanza dello Spirito santo, ma di commuovere i cuori degli uomini con le visioni esteriori, "per convertirli dalla manifestazione temporale dello Spirito alla sua occulta verità di Eterno Sempre Presente"[34]. Il *Magister* conclude il suo pensiero precisando che le missioni corporali (visibili) dello Spirito santo dicono la sua infusione invisibile ma non sono la sostanza dello Spirito: sono solo modi di farsi

---

[30] "De missione Spiritus sancti, quae fit duobus modis, visibiliter et invisibiliter.
Nunc de Spiritu sancto videndum est, praeter illam ineffabilem et aeternam processionem, qua procedit a Patre et Filio, et non a se ipso, quae sit eius temporalis processio, quae dicitur missio sive donatio. Ad quod dicimus, quia sicut Filius duobus modis dicitur mitti: uno, quo visibiliter apparuit, altero, quo invisibiliter castis mentibus percipitur; ita et Spiritus Sanctus a Patre et Filio ac se ipso duobus modis procedere sive mitti sive dari dicitur: uno visibiliter, altero invisibiliter. Datus est enim visibilis creaturae demonstratione, sicut in die Pentecostes aliisque vicibus, et datur quotidie invisibiliter illabendo mentibus fidelium" (*Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 138 – traduzione propria).

[31] "Quo invisibiliter castis mentibus percipitur" (*Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 138).

[32] "Ad quod dicimus quia sicut Filius duobus modis dicitur mitti: uno quo visibiliter apparuit, altero quo invisibiliter castis mentibus percipitur, ita et Spiritus Sanctus a Patre et Filio ac se ipso duobus modis procedere sive mitti sive dari dicitur: uno visibiliter, altero invisibiliter" (*Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 138).

[33] "Et datur quotidie invisibiliter illabendo mentibus fidelium" (*Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 138).

[34] "Ut exterioribus visis corda hominum commota, a temporali manifestatione venientis ad occultam aeternitatem semper praesentis converterentur" (*Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 138).

vedere corporalmente per mostrare la sua missione spirituale e interiore, cioè la sua donazione[35] (che è la realtà profonda del dono dello Spirito).

Il caso del dono del Figlio si presenta essenzialmente differente dal dono dello Spirito, in quanto la missione temporale di Gesù dice ed è la sostanza stessa del Figlio. Il Lombardo inizia così a domandarsi come il Figlio, secondo la forma in cui apparve (forma creata e insieme personalmente unita al Verbo), possa essere creato e pertanto essere minore del Padre (dal momento che chi crea è superiore a chi è creato), mentre, al contrario, lo Spirito non è minore del Padre, pur essendosi anch'Egli mostrato in forme create. La Tradizione è concorde[36] nell'affermare che il Figlio è minore del Padre in quanto "fatto" e "mandato"[37]; non altrettanto però si dice dello Spirito, il quale pure assunse di volta in volta una creatura in cui mostrarsi. La soluzione, conforme a quanto affermato dal Concilio di Calcedonia[38], è nel diverso modo cui la creatura viene assunta: il Figlio la riceve nell'unione personale, lo Spirito invece non assunse le forme create nello stesso modo[39]. La citazione dal *De Trinitate* di Agostino che il Lombardo fa seguire[40] precisa ulteriormente che lo Spirito ha "abitato" un corpo senza esservisi compromesso essenzialmente, e al contrario il Figlio vi si è compromesso (*beatificavit*); dunque non è lecito dire che il Figlio ha "abitato", ma che "è stato" ed "è" (*in aeternum*) corpo[41]. La medesima citazione del *De Trinitate*, di converso, conduce a vedere, nelle manifestazioni visibili dello Spirito, corpi e simboli "abitati" dallo Spirito stesso.

Il *Magister* prosegue nell'indagare sul problema della condizione creaturale del Figlio, che – come si è visto – lo renderebbe minore non solo

---

[35] "Per illum modum missionis Spiritus Sancti corporaliter exhibitum, monstrata est spiritualis et interior missio Spiritus Sancti sive donatio" (*Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 139).

[36] Il *Magister* cita Agostino che a sua volta cita la lettera ai Galati (*Ivi*).

[37] "Misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub Lege: usque adeo parvum, ut factum; eo itaque missum quo factum. Fateamur ergo factum minorem, et in tantum minorem, in quantum factum, et in tantum factum, in quantum missum" (*Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 139).

[38] Cf. H. DENZINGER, P. HUNERMANN, edd., *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 1996[2], nn. 300-303.

[39] "Aliter Spiritus assumpsit creaturam in qua apparuit, aliter Filius; nam Filius accepit per unionem, Spiritus vero non. Filius enim accepit hominem ita ut fieret homo; Spiritus vero Sanctus non ita accepit columbam ut fieret columba" (*Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 139).

[40] "Ideo nusquam scriptum est quod Deus Pater maior sit Spiritu Sancto, vel Spiritus Sanctus minor Patre, quia non sic est assumpta creatura in qua appareret Spiritus Sanctus, sicut assumptus est filius hominis, in qua forma ipsius Dei Verbi persona praesentaretur: non ut haberet Verbum Dei, sicut alii sancti sapientes, sed quod ipsum Verbum erat. Aliud est enim Verbum in carne, aliud Verbum caro, id est aliud est Verbum in homine, aliud Verbum homo" (*Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 139).

[41] "Sibique in unitate personae coniunxit in aeternum" (*Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 140).

del Padre ma anche dello Spirito santo e di se stesso (del Verbo): come scrive Agostino, il Figlio assumendo la condizione di servo (oltre a quella creaturale)[42] non perse quella divina della sua uguaglianza al Padre; come può dunque il Padre essergli maggiore?[43] La soluzione del problema viene data dicendo[44] che il Padre è maggiore per l'autorità della generazione, ma il Figlio non è minore, perché ha ricevuto lo stesso essere del Padre; quindi sul piano dell'essere il Figlio non è minore del Padre, mentre sul piano della generazione il Padre è maggiore in quanto dona al Figlio l'essere, ma gli dona tanto essere quanto è Lui stesso.

Subito dopo, il Lombardo cambia un termine: prima si parlava del dono che è indirizzato alle menti (*mentibus*)[45], ora si dice che le manifestazioni visibili sono date per convertire i cuori[46] dal visibile all'invisibile. Prima, l'invisibile era còlto dalla "mente", ora si scopre invece destinato ai "cuori"; continuando nella lettura, occorrerà verificare se questo passaggio terminologico è spiegabile come un uso sinonimico di mente e cuore, o se si tratta di due facoltà diverse. Per ora, si nota che nella citazione di Agostino, al posto del termine "invisibile" finora utilizzato, si ricorre all'equivalente espressione "occulta eternità del Sempre Presente"[47].

Degno di nota poi è l'utilizzo del verbo "convertire" (*convertere*): la conversione si configura come il passaggio dal visibile alla visione dell'invisibile[48]. Tenendo conto che il tema principale per il *Magister* è quello del dono visibile dello Spirito, questo argomento della conversione assume un ruolo centrale: nel dono del Figlio non è dato il "simbolo" dell'uomo attraverso il cui "segno" viene "significato" il dono reale, ma viene donato "l'uomo Cristo Gesù"[49], e dunque non bisogna convertirsi dal visibile (*homo*) all'invisibile

---

[42] Cf. Fil 2, 6-11.

[43] "Non enim sic accepit formam servi ut amitteret formam Dei, in qua erat aequalis Patri. In forma ergo Dei unigenitus Patris aequalis est Patri; in forma servi etiam se ipso minor est" (*Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 2, 140).

[44] Cf. *Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 2, 141.

[45] Cf. *Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 138.

[46] Cf. *ibidem*.

[47] "Ad occultam aeternitatem sempre praesentis convertentur" (*Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 138). Ciò che finora era detto invisibile (il dono continuo di Cristo e dello Spirito) era caratterizzato proprio dagli attributi di occultezza (*invisibilis*) e di continua presenza (*quotidie*), oltreché dall'eternità, trattandosi delle stesse Persone Divine.

[48] "Ut exterioribus visis corda hominum commota, a temporali manifestatione venientis ad occultam aeternitatem semper praesentis converterentur" (*Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 138).

[49] 1*Tm* 2, 5.

(*Verbum*), ma bisogna riconoscere il Figlio nell'uomo-visibile-Gesù, e quindi accogliere l'uomo-Gesù. La conversione, insomma, non è dal Gesù visibile al "Verbo invisibile" (per esempio, trascurando la persona storica di Cristo per conservarne il "messaggio"), ma è una conversione che riconosce la divinità del Verbo personalmente unita all'umanità di Gesù, e da questa inscindibile[50].

Nel caso dello Spirito santo, invece, il dono reale è sempre dato invisibilmente, e quando è visto *visibiliter* si tratta di "segni" o "simboli" (come la colomba, il fuoco, il vento ecc…): qui è dunque essenziale convertirsi dal segno corporeo visibile (che non è "beatificato", ma solo abitato) alla realtà invisibile.

All'inizio si diceva che oggi l'uomo riceve Cristo nel quotidiano invisibilmente, essendosi ormai compiuti i giorni della missione visibile, e in secondo luogo Lo riceve con la mente, e solamente la mente casta: la *castitas* era considerata perciò quell'atteggiamento o qualità della mente che la rende aperta, "convertita", capace di accogliere il Cristo invisibilmente e nel quotidiano, ovvero il "Cristo invisibile".

Riguardo alla missione dello Spirito[51], quando si parla della sua missione ordinaria (*quotidie*) la si definisce come "invisibile": l'invisibilità è dunque una caratteristica del dono di Dio ordinario e nell'ordinario. Inoltre, nella missione dello Spirito, destinatarie sono le menti dei fedeli, proprio come le menti caste erano destinatarie del dono invisibile di Cristo. In virtù del forte parallelismo che si riscontra nelle prime battute tra la missione del Figlio e quella dello Spirito, si può dire ora che la mente che può ricevere (*illabi*) il dono di Dio invisibilmente è la mente casta. D'altra parte, l'invisibile era còlto dalla mente casta[52]: la castità è dunque necessaria per cogliere l'eternità nascosta del Sempre Presente, e dunque la nascosta, costante e ordinaria presenza di Dio.

Ci si può domandare come mai il Lombardo si sia concentrato sulla questione del Figlio, se sia uguale o minore del Padre[53], in un contesto in cui

---

[50] A ben vedere, astrarre dall'uomo-Gesù per raggiungere il Verbo (per esempio, il suo "messaggio universale"), è un'operazione che presuppone che Gesù sia assente, e morto. La conversione che fa invece riconoscere il Verbo Divino personalmente e definitivamente unito alla umanità di Gesù, considera il Verbo Incarnato come vivo, risorto, e presente.

[51] Il Figlio apparve visibilmente (*apparuit visibiliter*: verbo coniugato al perfetto, dunque l'evento accadde una volta sola, nel passato), ma è ricevuto invisibilmente dalle menti caste (*invisibiliter castis mentibus percipitur*: verbo coniugato al presente, dunque l'evento accade tuttora senza interruzione): Cf. *Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 138.

[52] Cf. *Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 138.

[53] Cf. *Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 2, 140-141.

si sta trattando delle missioni dello Spirito santo. È significativo che questa digressione sia posta quasi come cerniera tra la trattazione della missione visibile dello Spirito e quella della missione invisibile, subito dopo aver segnalato la necessità della conversione dai segni visibili dello Spirito alla sua realtà e donazione invisibile. Una probabile spiegazione di questa digressione può essere questa: la realtà visibile-corporea, in quanto creata, è sempre minore e più limitata della realtà invisibile di Dio, che però non si può conoscere se non partendo dai segni creati cui si rivela, e primo fra tutti il "segno" del Figlio, in cui il divino mette in gioco tutto se stesso.

Nel caso del Figlio fatto uomo, è importante comprendere come Egli si sia reso inferiore anche a se stesso per rivelare la grandezza di Dio (e quindi non bisogna convertirsi dal visibile-Gesù all'invisibile-Verbo, ma riconoscere nel Gesù visibile il Verbo di Dio invisibile); tanto più dunque nelle missioni visibili dello Spirito è essenziale la conversione del cuore dai segni visibili alla realtà invisibile dello Spirito che viene ad abitare in noi. Questo atteggiamento di riconoscimento delle modalità concrete dell'opera di Dio (nella contemplazione del Gesù visibile), e soprattutto quello di conversione dai segni alla realtà (nel ricevere lo Spirito, come anche nel ricevere il Figlio che viene donato ogni giorno invisibilmente[54]) richiama da vicino quell'atteggiamento di apertura di cui si diceva all'inizio di questo paragrafo, che è una prerogativa delle menti caste.

Si può ora quindi precisare ulteriormente la nozione di *castitas*: si tratta di una apertura della mente, che è conversione del cuore dal visibile[55] all'invisibile di Dio. Dal momento che si tratta non solo di un atteggiamento intellettuale, ma di una "apertura" e addirittura della "conversione" del cuore, si può avanzare l'ipotesi (da verificare seguendo la trattazione del *Magister*) che *castitas* stia dunque a significare l'atteggiamento del fedele che è aperto all'opera di Dio in lui, di colui cioè che "lascia fare" nel suo intimo a Dio.

Giunti alla fine della XVI distinzione, restano aperte così alcune questioni.

Anzitutto, se Cristo è ricevuto invisibilmente dalle menti caste[56], e poi invece sono i cuori a doversi convertire dalle manifestazioni visibili

---

[54] Cf. *Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 138.

[55] Dalla dimensione storica, creata, naturale. Ma si potrebbe anche dire, oggi, una conversione dal "calcolabile – controllabile".

[56] Cf. *Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 138.

all'invisibile verità dello Spirito[57], le nozioni di "mente" e di "cuore" sono utilizzate in modo sinonimico, o si tratta di due facoltà diverse?

In scondo luogo, conseguentemente, la conversione dai segni visibili all'invisibile verità di Dio è spiegabile solo come una nuova attenzione intellettuale, oppure – come testè ipotizzato – qualifica (al termine *castitas*, come s'è visto) un'apertura teologale dell'intimità del fedele?

Le ipotesi formulate spingono così a seguire lo sviluppo della trattazione nella Distinzione successiva, quantunque in essa non compaia la radice di *cast-*.

La XVII distinzione si apre con lo studio della missione dello Spirito santo con la quale esso è inviato invisibilmente nei cuori[58]. Spiegando la natura dello Spirito santo secondo quanto è rivelato, il Lombardo introduce un concetto capitale, dicendo che lo Spirito santo è l'amore con cui il Padre e il Figlio si amano a vicenda e amano noi, ma lo stesso Spirito santo è anche l'amore o carità con cui noi amiamo Dio e il prossimo; quando questa carità è in noi così da farci amare Dio e il prossimo, allora lo Spirito santo è detto "essere mandato" o "essere dato" a noi; e anzi chi ama lo stesso amore con cui ama il prossimo, in ciò stesso ama Dio, poiché Dio è l'amore stesso, cioè lo Spirito santo[59].

Il *Magister* prosegue confermando quanto appena detto con l'autorità di Agostino, che ribadisce che chi ama il prossimo ama soprattutto l'amore stesso; e poiché Dio è amore, chi ama l'amore ama Dio. Nessuno può dire di non conoscere Dio se ama il prossimo, perché l'amore con cui egli può amare il prossimo è interno a lui, ed è Dio stesso; chi è pieno di amore è pieno di Dio, e così è santo, libero dalla superbia[60].

---

[57] Cf. *Ibidem*.

[58] "Qua invisibiliter mittitur in corda fidelium" (*Sententiae*, l. I, d. XVII, c. 1, 141).

[59] "Spiritus Sanctus amor est Patris et Filii, quo se invicem amant et nos. […] Ipse idem Spiritus Sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum; quae caritas cum ita est in nobis ut nos faciat diligere Deum et proximum, tunc Spiritus Sanctus dicitur mitti vel dari nobis; et qui diligit ipsam dilectionem qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa dilectio Deus est, id est Spiritus Sanctus" (*Sententiae*, l. I, d. XVII, c. 1, 142).

[60] "Nemo dicat: Non novi quid diligam. Diligat fratrem, et diligat eandem dilectionem. Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Ecce iam potest notiorem Deum habere quam fratrem, plane notiorem, quia presentiorem, quia interiorem, quia certiorem. Amplectere dilectionem Deum, et dilectione amplectere Deum. Ipsa est dilectio quae omnes bonos angelos et omnes Dei servos consociat vinculo sanctitatis. Quanto igitur sanctiores sumus, quanto a tumore superbiae inaniores, tanto sumus dilectione pleniores; et quo nisi Deo plenus est, qui plenus est dilectione?" (*Sententiae*, l. I, d. XVII, c. 1, 142).

L'amore fraterno, che è Dio stesso[61], non è il Padre o il Figlio, ma è soltanto lo Spirito santo, (che nella Trinità è detto in senso proprio amore[62]); il fatto che si dica che proviene a noi da Dio, porta alla conclusione che l'amore fraterno è lo Spirito santo[63] di cui ci è fatto dono, che ci fa rimanere in Dio e Lui in noi. Essendo questo stesso l'effetto dell'amore, che poi è Dio stesso, il Lombardo può concludere che lo Spirito santo è amore[64]. Questa affermazione, prosegue il *Magister* sulla scorta delle *auctoritates*[65], non è da intendersi in senso restrittivo quasi significasse soltanto che l'amore è da Dio, ma va interpretata in senso ampio: l'amore è Dio stesso, poiché se nella Rivelazione si dice che Dio è, per esempio, pazienza, misericordia, speranza del fedele (intendendo che Egli genera nel fedele questi frutti), tuttavia mai si dice che Egli è amore del fedele, ma solo che Egli è amore in senso assoluto; questo significa che l'amore non è causato da Dio, ma appunto che è Dio stesso. Lo Spirito santo perciò è l'amore con cui amiamo Dio e il prossimo, e così risulta più facile mostrare in che modo lo Spirito ci sia mandato o dato: ci è mandato infatti quando ha in noi la sua presenza che opera, che ci fa amare Dio e il prossimo, consentendoci così di rimanere in Dio e Dio in noi[66].

La seguente citazione di Agostino[67], affermando che "lo Spirito santo che procede da Dio quando è dato all'uomo è l'amore stesso che lo infiamma d'amore per Dio e il prossimo", mentre conferma l'assoluta priorità dell'iniziativa e del dono divino come condizione di possibilità del nostro amore, ribadisce d'altra parte implicitamente l'importanza del fatto che l'uomo possa essere acceso dallo Spirito.

Sulla scorta del Vescovo di Ippona, il Lombardo prosegue indagando circa le modalità con cui ci viene dato lo Spirito santo: Egli è mandato in un fedele quando gli fa amare Dio e il prossimo[68]; ora, se l'amore è lo Spirito

---

[61] Cf. *Ibid.*, 143.

[62] "Cum autem fraterna dilectio sit Deus, nec Pater est, nec Filius est, sed tantum Spiritus Sanctus, qui proprie in Trinitate dilectio vel caritas dicitur" (*Sententiae*, l. I, d. XVII, c. 2, 143).

[63] "Deus ergo ex Deo est dilectio" (*Sententiae*, l. I, d. XVII, c. 2, 143-144).

[64] "Spiritus Sanctus caritas est" (*Sententiae*, l. I, d. XVII, c. 2, 144).

[65] Cf. *Sententiae*, l. I, d. XVII, c. 2, 144: viene citato praticamente sempre Agostino.

[66] "[Spiritus Sanctus] mitti vel dari dicitur, cum ita in nobis est ut faciat nos diligere Deum et proximum, per quod manemus in Deo et Deus in nobis" (*Sententiae*, l. I, d. XVII, c. 4, 145).

[67] "Augustinus […] ait: "Deus Spiritus Sanctus, qui procedit ex Deo, cum datus fuerit homini, accendit eum ad diligendum Deum et proximum, et ipse dilectio est. Non enim habet homo unde diligat Deum, nisi ex Deo". Ecce quomodo datur vel mittitur nobis Spiritus Sanctus, secundum quod dicitur datum sive donum" (*Sententiae*, l. I, d. XVII, c. 4, 145).

[68] "Hic aperitur […] quomodo hoc donum, id est Spiritus Sanctus, detur nobis, scilicet cum ita impertitur alicui, id est ita habet esse in aliquo, ut eum faciat Dei et proximi amatorem. Quod cum facit, tunc dicitur dari sive mitti alicui, et tunc ille dicitur proprie habere Spiritum Sanctum" (*Sententiae*, l. I, d. XVII, c. 4, 146).

santo, quando esso nell'uomo è aumentato o diminuito significa che è lo Spirito santo stesso ad essere aumentato o diminuito nell'uomo[69]? È una tesi chiaramente insostenibile, dal momento che Dio non può essere presente in quantità maggiori con minori, poiché Egli non può subire limitazioni. Inoltre, come può qualcuno non avere lo Spirito santo, se Dio è dovunque e tutto in ogni creatura?

La risposta al primo problema è data affermando che l'amore (cioè lo Spirito santo) è completamente immutabile, e in sé non è aumentato né diminuito ma all'uomo è dato di più o di meno[70]: in questa prospettiva l'immutabilità di Dio resta confermata, e ciò che varia è la ricezione dello Spirito da parte dell'uomo, ovvero la disponibilità dell'uomo, la sua "permeabilità". In risposta al secondo problema (circa la possibilità che qualcuno non abbia lo Spirito santo di quel Dio che è invece presente in ogni creatura), e in continuità con quanto appena affermato, il Lombardo dice che non tutti quelli in cui "è" lo Spirito santo "hanno" lo Spirito santo, il quale, Dio, "è" dovunque e tutto in ogni creatura:, la pietà della fede infatti non ammette[71] che anche le creature irrazionali abbiano lo Spirito santo; lo Spirito santo può essere "avuto" solo dalle creature definite "razionali".

In seguito, il Lombardo torna ad attaccare coloro che per salvaguardare l'immutabilità dello Spirito santo negano che Egli (amore del Padre e del Figlio) sia lo stesso amore con cui noi amiamo Dio e il prossimo: tale negazione è sbagliata anzitutto perché nella Sacra Scrittura si usa lo stesso termine in entrambi i casi[72]; in secondo luogo, seguendo Agostino il Lombardo afferma[73] che l'amore è un moto dell'animo, ma questo non significa che lo Spirito santo sia movimento o affezione, ma che Egli colpisce con la sua presenza e perciò fa com-muovere la mente-cuore.

Nella precedente *distinctio* si diceva che lo Spirito santo è mandato invisibilmente, penetrando ogni giorno "le menti" dei fedeli[74], e anche il

[69] Cf. *Sententiae*, l. I, d. XVII, c. 5, 146.

[70] "Spiritus Sanctus sive caritas penitus immutabilis est, nec in se augetur vel minuitur, nec in se recipit magis vel minus, sed in homine vel potius homini augetur et minuitur, et magis vel minus datur vel habetur: sicut Deus dicitur magnificari et exaltari in nobis, qui tamen in se nec magnificatur nec exaltatur" (*Sententiae*, l. I, d. XVII, c. 5, 146).

[71] "Quod fidei pietas non admittit" (*Sententiae*, l. I, d. XVII, c. 5, 147).

[72] Cf. *Sententiae*, l. I, d. XVII, c. 6, 150.

[73] Cf. *ibid.*, 150-152.

[74] "Datur quotidie invisibiliter illabendo mentibus fidelium" (*Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 138).

Figlio è ricevuto invisibilmente dalle "menti caste"[75]: si trattava quindi per la mente di ricevere invisibilmente il dono di Dio. Diversamente, qui sono "i cuori" a ricevere il dono. Più precisamente, il dono di Cristo è ricevuto dalle "menti caste"[76]; il dono dello Spirito è ricevuto dalle "menti dei fedeli"[77], e qui[78] è mandato nei "cuori dei fedeli". Si può da qui concludere che la *castitas* è un attributo dei fedeli, se (come sembra ormai evidente) le nozioni di "mente" e "cuore" vengono usate in modo sinonimico.

Si è visto che la *castitas* è apertura della mente che può essere penetrata dallo Spirito santo invisibilmente, e così è anche conversione del cuore dal visibile all'invisibile di Dio. Ora, seguendo quanto afferma Agostino, il Lombardo aggiunge che lo Spirito santo è l'amore o carità con cui amiamo Dio e il prossimo[79]. Se dunque lo Spirito santo è mandato o dato nell'uomo (dono impossibile se nell'uomo non c'è la *castitas*), allora lo Spirito è dato quando l'amore è nell'uomo così da fargli amare Dio e il prossimo[80]. Soggiungendo, sempre d'accordo con Agostino, che quanto più si è santi e liberi dal tumore della superbia, tanto più si è pieni di amore, è possibile concludere che quanto più nell'uomo c'è l'amore, tanto più egli è santo e libero dalla superbia; ma può amare solo nella misura in cui ha lo Spirito santo: senza la *castitas*, per altro, non è possibile ricevere lo Spirito santo.

In conclusione, la *castitas* è necessaria per poter amare (per poter avere la *dilectio*), e dunque per essere santi, perché essa costituisce quella caratteristica che rende permeabili all'azione dello Spirito.

È quindi possibile affermare che la *castitas* è la caratteristica della mente che fa sì che in essa lo Spirito santo abbia il suo spazio e il suo essere, è ciò che lascia essere lo Spirito santo nell'anima (ovvero nella mente) e lo lascia operare nell'intimo del fedele. Essa dunque lascia che lo Spirito santo cambi il fedele, e, dandogli l'amore, lo renda amante di Dio e del prossimo, così da trasformarlo a Sua immagine, a immagine di Dio stesso (poiché Dio è amore).

Dal punto di vista antropologico, recuperando la teologia dell'Immagine propria di tutta la Patristica, si può formulare l'ipotesi (da verificare nei testi che successivamente saranno analizzati) che la *castitas* sia una

---

[75] "Invisibiliter castis mentibus percipitur" (*Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 138).
[76] Cf. *Sententiae*, l. I, d. XVI, c. 1, 138.
[77] Cf. *Ibidem*.
[78] Cf. *Sententiae*, l. I, d. XVII, c. 1, 141.
[79] Cf. *Sententiae*, l. I, d. XVII, c. 1, 142.
[80] Cf. *ibid*.

caratteristica fondamentale in ordine alla realizzazione piena di ciò che l'uomo è dalla sua creazione, appunto "immagine di Dio".

La pietà della fede, si diceva [81], ammette che solo le creature "razionali" abbiano lo Spirito che è in ogni creatura, cioè lo "abbiano" in senso proprio. Per questo, solo le creature dotate di anima razionale hanno propriamente lo Spirito che è in loro, e cioè lo "posseggono". La "razionalità" è la possibilità di ricevere compiutamente il dono dello Spirito, che è una Persona: va perciò identificata con la consapevolezza che viene dalla relazionalità [82]. Per questa consapevolezza, infatti, le anime "razionali" possono ricevere il dono-Persona dello Spirito, e dunque in loro lo Spirito santo non solo può essere presente come Dio che è dovunque, ma può anche essere loro "dato" (come viene "data" una persona, ossia nella relazione interpersonale). È in loro che lo Spirito ha così il suo essere, tanto da renderli amanti di Dio e del prossimo[83].

Sul piano antropologico, questo conduce a una triplice conseguenza: anzitutto, solo le creature "razionali" hanno la possibilità di avere-ricevere lo Spirito santo; esse lo ricevono nella mente, ovvero nei cuori, ovvero in se stesse (si è già notato in precedenza l'uso sinonimico di queste nozioni), ma è sempre la loro razionalità (-relazionalità) che li mette in relazione personale, poiché li rende soggetti. In secondo luogo, la *castitas*, caratteristica della mente-cuore che fa sì che lo Spirito santo abbia nell'anima stessa il suo essere, si scopre ora perciò propria solo delle creature "razionali", dal momento che nelle altre creature lo Spirito santo non ha il suo essere così da poter essere loro dato. Infine, se lo Spirito santo, quando è donato, ha il suo essere in qualcuno[84] così da renderlo amante di Dio e del prossimo[85], ancora una volta chi non ha la *castitas* non può ricevere lo Spirito santo, e quindi non può amare Dio e il prossimo.

Sorge qui una domanda: qual è il profilo antropologico della *castitas*? Essa coincide con la "razionalità"? O meglio, qual è il rapporto tra *castitas* e la caratteristica peculiare delle creature "razionali"? A questi quesiti risponderanno le analisi delle ricorrenze successive del termine *castitas* nelle *Sententiae*.

---

[81] Cf. *Sententiae*, l. I, d. XVII, c. 5, 147.

[82] Come si vede, questo concetto di "razionalità" è assai lontano dalla valenza intellettualistica che ha assunto in epoca moderna.

[83] *Sententiae*, l. I, d. XVII, c. 4, 146.

[84] Si può precisare, a questo punto: in qualcuno di razionale.

[85] Cf. *ibidem*.

2.2. La castità e i demoni

Si è visto finora che la *castitas* è la caratteristica della mente-cuore che lascia essere lo Spirito santo nell'anima e lo lascia operare nell'intimo del fedele. Ci si domandava però quale fosse il rapporto tra la *castitas* e la caratteristica peculiare delle creature "razionali", dal momento che lo Spirito santo può essere ricevuto solo da queste: la *castitas* coincide dunque con la razionalità [86] ? La risposta appare evidente nella seconda ricorrenza del termine *castitas* nelle *Sententiae*[87]: si tratta, per la verità, di una ricorrenza che potrebbe apparire poco significativa, quasi per inciso, ma che invece risulta avere un peso capitale per la comprensione stessa della nozione di *castitas*.

> Se i demoni, vinti una volta dai santi, in seguito assalgano altri.
>
> Poi agli altri [demoni], che sono vinti dai santi che vivono giustamente e pudicamente, sembra che sia precluso il potere di tentare altri. Per cui Origene disse: "Ritengo davvero, che i santi, combattendo contro questi provocatori e vincendo, diminuiscano l'esercito dei demoni, o che sopprimano quanti più possibile di loro; e a quello spirito [diavolo], che fu vinto da un qualche santo vivendo castamente e pudicamente, [penso che] non sia più possibile assalire un altro uomo". Questo poi pensano alcuni che debba essere compreso di quel vizio, nel quale [il diavolo] è stato superato: che, se [il diavolo] tenta un qualche uomo santo sulla superbia ed è vinto, non gli sia lecito tentare più sulla superbia né quello né un altro.[88]

Questa *distinctio* tratta della caduta di Lucifero: in quanto angelo, e dunque creatura razionale, si può dire che egli aveva la possibilità di ricevere lo Spirito santo; ma il suo stato di angelo decaduto, pur non negandogli la "razionalità", gli nega assolutamente (come si vedrà in questo paragrafo) il possesso della castità. La castità dunque non coincide con la "razionalità".

---

86 Intesa nel senso di "relazionalità", come precisato appena sopra nel precedente paragrafo.

87 *Sententiae*, l. II, d. VI, c. 7, 358.

88 "An daemones, semel victi a sanctis, ultra accedant ad alios.
Aliis quoque, qui a sanctis iuste et pudice viventibus vincuntur, potestas alios tentandi videtur adimi. Unde Origenes: "Puto, inquit, sane, quia sancti, repugnantes adversus istos incentores et vincentes, minuant exercitum daemonum, velut quam plurimos eorum interimant; nec ultra fas sit illi spiritui, qui ab aliquo sancto caste et pudice vivendo victus est, iterum impugnare alium hominem". Hoc autem putant quidam intelligendum tantum de illo vitio, in quo superatus est, ut, si de superbia aliquem virum sanctum tentat et vincitur, ulterius non liceat ei illum vel alium de superbia tentare." (*Sententiae*, l. II, d. VI, c. 7, 358 – traduzione propria).

Lucifero era il più degno tra gli angeli che caddero, l'angelo nel quale maggiormente era impressa l'immagine di Dio[89]. Questa trattazione offre dunque una verifica dell'ipotesi formulata nel precedente paragrafo (2.1) che la *castitas* sia una caratteristica fondamentale in ordine alla realizzazione piena dell'immagine di Dio.

Centrale è la spiegazione del motivo per cui Lucifero è caduto: dopo la sua creazione, considerata la sua natura, Lucifero peccò di superbia volendo essere uguale a Dio, volendoLo eguagliare, esserGli simile "non attraverso l'imitazione, ma per l'uguaglianza della potenza"[90]. La giusta conseguenza di questo atto di superbia, continua il *Magister*, fu la sua cacciata dall'empireo insieme con tutti coloro che aderirono alla sua malizia, in un'aria caliginosa vicina a noi[91], e ora può tentare gli uomini, benché non gli sia concesso di abitare con gli uomini[92]. Considerando che c'è una gerarchia tra gli angeli malvagi, così come c'è tra gli angeli buoni[93], il Lombardo si domanda se Lucifero per tentare gli uomini possa uscire dall'inferno (cosa che avrebbe fatto tentando Cristo) o se possa solo mandare suoi emissari, essendo lui legato per sempre dopo la sua caduta; in ogni caso, secondo il dettato dell'Apocalisse[94], nel tempo dell'Anticristo Lucifero sarà sciolto e potrà tentare gli uomini con molta più violenza di quanto non possa fare ora[95]. Infine, il *Magister* considera[96] che i demoni, una volta vinti dai santi,

---

[89] Citando san Gregorio Magno, il Lombardo sottolinea che "quanto in eo (Lucifero) subtilior est natura, eo magis in illo imago Dei similis insinuatur impressa" (*Sententiae*, l. II, d. VI, c. 1, 355). Notevole l'uso della categoria di imago Dei in riferimento non all'uomo, ma all'angelo Lucifero. L'espressione imago Dei similis può tradursi in due differenti modi: se la si traduce con "immagine simile di Dio"; l'aggettivo similis viene a formare con il sostantivo imago un'endiadi che amplia l'idea di immagine con quella di "somiglianza", essa pure mutuata dal fondamentale testo di *Gn* 1, 26-27; in questo caso, sul piano della immagine di Dio, si dà la medesima definizione per gli angeli (in questo caso Lucifero) e per gli uomini; e quindi ciò che a questo livello si dice degli angeli (e di Lucifero) vale anche per gli uomini.
La seconda traduzione possibile ("immagine del simile di Dio") sembra meno probabile, perché suggerisce che gli angeli, creati prima del tempo, siano stati creati a immagine dell'uomo, e quindi gli sarebbero in qualche modo inferiori, in contrasto con quanto afferma il *Sal* 8,5. Resta l'ipotesi che il "simile di Dio" sia il Verbo, ma è anche questa decisamente da scartare, sia per l'arianesimo che sottende, sia perché comunque in questo caso il Lombardo si sarebbe soffermato più a lungo su questa espressione.

[90] "Postquam creatus est, eminentiam naturae et profunditatem scientiae suae perpendens, in suum Creatorem superbivit, in tantum quod etiam Deo se aequare voluit […]. Similis quidam Deo esse voluit non per imitationem, sed per aequalitatem potentiae" (*Ibidem*).

[91] Cf. *Sententiae*, l. II, d. VI, c. 2, 355-356.

[92] Cf. *Sententiae*, l. II, d. VI, c. 3, 356.

[93] Cf. *Sententiae*, l. II, d. VI, c. 4, 356-357.

[94] Cf. Ap 20, 3.7

[95] Cf. *Sententiae*, l. II, d. VI, c. 5 - 6, 357 - 358.

[96] Cf. *Sententiae*, l. II, d. VI, c. 7, 358.

non hanno più la potestà di tentare: i santi che li vincono sono quelli che vivono con giustizia e pudore[97]; citando Origene ribadisce che i santi, nella loro lotta contro i demoni, diminuiscono l'esercito dei demoni, poiché non è più possibile a uno spirito infernale, vinto da un santo che vive con castità e pudore, contrastare altri uomini[98].

Si noti in quest'ultimo passaggio la ripetizione in *variatio* degli avverbi che qualificano la vita del santo che vince un demonio: si tratta di una vita vissuta in giustizia e pudore (*iuste et pudice*) e – poi – in castità e pudore (*caste et pudice*). Non si parla di una lotta immaginaria, ma della semplice vita, pudica e giusta-casta: se giusta, è opposta all'ingiustizia, quella fatta propria da Lucifero, nel quale per natura l'immagine di Dio era impressa più che in altre creature.

Lucifero era quindi – per così dire – più "simile a Dio" dell'uomo stesso creato a immagine di Dio (cf. Gn 1), ma è caduto, perché si è insuperbito, e la sua superbia consiste nel fatto che volle essere simile a Dio "non attraverso l'imitazione (*non per imitationem*) ma attraverso l'uguaglianza della potenza (*per aequalitatem potentiae*)": quindi, è giusto voler essere simili a Dio (creare in sé la somiglianza a Dio) attraverso l'imitazione, mentre è sbagliato volerlo essere attraverso l'uguaglianza di potere. Anzi, l'ingiustizia di Lucifero deturpa in lui l'immagine di Dio, perché non realizza la sua propria finalità. Con l'imitazione infatti si fa emergere l'immagine che Dio ha impresso nella creatura, ma secondo la possibilità che viene data da questa stessa immagine, senza alcuna pretesa di trascenderla (e quindi di trascendersi); il tentativo di eguagliare la potenza di Dio invece significa voler andare oltre e contro ciò che si è, compreso il proprio limite di creatura, e quindi abbandonare l'atteggiamento di chi il dono dell'immagine di Dio lo riceve e lo fa fruttare secondo le sue possibilità intrinseche: non è più l'atteggiamento di chi riceve, ma di chi cerca di rubare la potenza di Dio, pretendendo di andare oltre (e contro) ciò che ha ricevuto e che sono le sue possibilità. Questo atteggiamento che cerca di rubare la potenza di Dio

---

[97] "Aliis quoque, qui a sanctis iuste et pudice viventibus vincuntur, potestas alios tentandi videtur adimi" (*Sententiae*, l. II, d. VI, c. 7, 358).

[98] "[…] nec ultra fas sit illi spiritui, qui ab aliquo sancto caste et pudice vivendo victus est, impugnare iterum alium hominem" (*Sententiae*, l. II, d. VI, c. 7, 358).

descrive precisamente la superbia, peccato che ha determinato la caduta di Lucifero, direttamente opposta alla vita santa, che è invece quella che procede "castamente" (*caste*) o "giustamente" (*iuste*) e "pudicamente" (*pudice*), e che consiste nell'imitare Dio, vivendo il dono dell'immagine da Lui impressa.

La castità dunque si precisa qui come una qualità della vita santa, sinonimo di giustizia e strettamente legata al pudore; la vita santa consiste nel voler essere simili a Dio, non però rubandogli il potere e cercando di trascendere (negare) la propria condizione creaturale, ma vivendo questa stessa fino in fondo, protési appunto all'imitazione di Dio. In sintesi, si può identificare la *castitas* con questo stesso "voler essere simili a Dio", e quindi con il desiderio della imitazione di Dio, la quale in virtù della Rivelazione stessa di Dio assume i contorni della imitazione di Cristo.

Nel paragrafo precedente (2.1) si è identificata la nozione di *castitas* con l'apertura all'azione dello Spirito santo nel proprio intimo, azione che rende l'uomo simile a Dio; in questo paragrafo la *castitas* si è precisata come il voler essere simili a Dio attraverso l'imitazione, e dunque come il desiderio dell'imitazione di Cristo. I contorni della *castitas* come apertura allo Spirito santo si precisano qui come volere, come desiderio di imitare Dio (e quindi imitare Cristo). La *castitas* perciò è un'apertura allo Spirito santo che è desiderio di imitare Cristo.

Nasce qui un problema: la tradizione riconosce l'origine di questo desiderio di imitare Cristo unicamente all'azione dello Spirito santo, mentre qui, da quanto visto finora, sembra che questo desiderio sia invece un presupposto all'azione dello Spirito stesso. Questa apparente contraddizione trova soluzione nella successiva *distinctio* che verrà esaminata, la quale tratta dei doni dello Spirito santo e in particolare del dono del *castus timor*.

2.3. *Il* castus timor

> La distinzione dei timori.
>
> E poiché ci viene incontro il luogo della trattazione sul timore, bisogna sapere che i timori sono quattro, cioè: mondano o umano, servile, iniziale, casto o filiale o amicale.[99]

[99] "De timorum distinctione.

La *distinctio* XXXIV del IV libro si inserisce nel contesto della trattazione dei sette doni dello Spirito santo: il *Magister* inizia domandandosi se questi siano virtù, se rimarranno nell'escatologia e se in Cristo ci furono tutti e sette[100]. Basandosi, come sempre fa, sulle *auctoritates* (in questo caso, quella di Ambrogio), il Lombardo dimostra facilmente che tutti e sette i doni dello Spirito sono virtù e resteranno nel futuro escatologico del Cielo, perché la stessa Gerusalemme celeste scaturisce dallo Spirito fonte di vita, che con abbondanza rifluisce negli spiriti celesti tanto da rendere costantemente lieta e beata la loro esistenza grazie alla fecondità delle sue santificazioni, le quali appunto sono i suoi sette doni o "spiriti"[101].

Il vero problema sorge riguardo al dono del timore; il *Magister* si domanda infatti se questi doni furono anche nel Figlio di Dio, e seguendo la profezia di Isaia 11 (che distingue i sette spiriti annunciandoli come i doni di cui è pieno il Messia del Signore) non può che affermare che Gesù, il Messia, fu pieno di tutti queste sette doni: come è quindi possibile che Cristo abbia avuto in sé il timore? Ogni timore, infatti – prosegue il Lombardo citando Beda – cesserà nel futuro escatologico[102], ma bisogna distinguere due generi di timore: un timore servile, che "è principio della sapienza" (cf. Pv 1, 7) e che viene superato e scacciato quando nell'uomo ha il sopravvento la carità; e il timore santo di Dio, che "rimane nei secoli dei secoli" (cf. Sal 18, 10) e che non è escluso dalla carità, ma anzi ne viene aumentato. Questo secondo timore è quello per il quale un figlio teme di offendere anche di poco il padre che lo ama molto[103]: si tratta del timore filiale, che in questa vita fa temere di offendere o di essere separati da Dio che si ama, e che nel futuro escatologico farà solo riverire Dio, poiché non ci sarà più timore di offenderlo o di essere

Et quia de timore tractandi nobis occurrit locus, sciendum est, quatuor esse timores, scilicel mundanum sive humanum, servilem, initialem, castum vel filialem sive amicalem" (*Sententiae*, l. III, d. XXXIV, c. 4, 192 – traduzione propria).

100 Cf. *Sententiae*, l. III, d. XXXIV, c. 1, 190.

101 "Civitas Dei, illa Ierusalem celestis, […] ex vitae fonte procedens Spiritus Sanctus, cuius nos brevi satiamur haustu, in illis caelestibus spiritibus redundantius videtur effluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu […]. Spiritus omnem supereminens creaturamn, cum nostrae mentis arcana tamquam inferiora perstringat, caelestem illam angelorum naturam effusiore quadam sanctificationum ubertate laetificat […]. His autem sanctificationibus significatur plenitudo septem spiritualium virtutum, quas enumerat Isaias dicens: Spiritus sapientiae et intellectus, consilii et fortitudinis, scientiae et pietatis et timoris Dei. Unum est ergo flumen, sed multi spiritualium donorum meatus. Quamvis ergo multi dicantur spiritus […], unus tamen est Dei Spiritus" (*Sententiae*, l. III, d. XXXIV, c. 2, 190-191).

102 Cf. *Sententiae*, l. III, d. XXXIV, c. 3, 191.

103 "Quo timet fiius ne vel in modico oculos amantissimi patris offendat" (*Sententiae*, l. III, d. XXXIV, c. 3, 191).

da Lui separati[104]. Trova così soluzione il problema sorto dalle parole di Agostino[105] che suggeriva che in futuro non ci sarà timore: i sette doni dello Spirito ci sono tanto negli uomini quanto negli angeli, ma nel futuro escatologico del Cielo non tutti avranno la medesima configurazione che hanno sulla terra. Il timore di Dio non è paura di offenderlo, ma è un senso di riverente adorazione che è amore che si accompagna all'obbedienza[106].

Il Lombardo procede alla distinzione dei quattro diversi timori, il timore umano, quello servile, quello iniziale e quello casto o filiale o amicale[107]. Il timore umano fa temere di patire pericoli della carne o di perdere beni mondani, e in se stesso è male; il timore servile è la paura dell'inferno, paura che spinge l'uomo ad evitare il peccato più per il terrore della Geenna che per la bellezza dell'abbraccio dello Sposo della sua anima[108]: può essere utile ma è certamente insufficiente alla vita santa; il timore iniziale segna l'inizio dell'amore, e scaccia il timore servile per la forza della carità, ma tende rapidamente al timore più perfetto, il timore casto o amicale (*castus sive amicalis*) con cui l'uomo teme che lo Sposo della sua anima tardi o se ne vada, oppure che egli possa offenderLo in qualche modo[109].

Quest'ultimo timore viene dall'amore, ed è eterno e nella carità perfetta[110]: il Lombardo ci si sofferma quindi più ampiamente[111], dal momento che ne coglie la stretta parentela con la carità. Citando sempre Agostino, il *Magister* dice che la carità perfetta scaccia il timore servile (cf. 1Gv 4, 18), il quale però le prepara il posto (cf. Sal 110, 10) costituendo quasi la via attraverso cui la carità può entrare nell'uomo. Invece il casto timore di Dio

[104] "Timor filialis modo facit timere ne offendamus quem diligimus, et ne separemur ab eo; facit etiam nos revereri eundem; in futuro vero faciet nos revereri, quando non timebimus separari vel offendere" (*Sententiae*, l. III, d. XXXIV, c. 3, 192).

[105] Cf. *Sententiae*, l. III, d. XXXIV, c. 3, 192.

[106] "Non ergo metus separationis vel offensionis […] sed reverentia, quae est mixta cum subiectione dilectio; quae etiam in Christo fuit" (*Sententiae*, l. III, d. XXXIV, c. 3, 192).

[107] Cf. *Sententiae*, l. III, d. XXXIV, c. 4, 192-194.

[108] "Timor autem servilis est […] cum per timorem gehennae continet se homo a peccato […]. Non timet ne perdat amplexus pulcherrimi sponsi, sed timet ne mittatur in gehennam" (*Sententiae*, l. III, d. XXXIV, c. 4, 193).

[109] Cf. *Sententiae*, l. III, d. XXXIV, c. 4, 193.

[110] Il *Magister* cita Agostino: "Duo timores hic insinuantur: unus qui est in perfecta caritate, scilicet timor castus; alter qui non est in caritate, id est servilis, in quo quamvis Deo credatur, non tamen in Deum; et si bonum fiat, non tamen bene. Nemo enim invitus bene facit, etiam si bonum est quod facit" (*Sententiae*, l. III, d. XXXIV, c. 4, 193-194).

[111] Cf. *Sententiae*, l. III, d. XXXIV, c. 5-8, 194-197.

resta nei secoli (cf. Sal 18, 10: *Timor Domini castus permanet in saeculum saeculi*), proprio perché ha la caratteristica di essere "casto", cioè desidera il bene più che temere il male, e grazie ad esso l'uomo teme di perdere la presenza di Dio, e si rafforza così nel desiderio stesso di Dio[112]. L'esempio che Lombardo riporta da Agostino è quello delle due mogli che evitano l'adulterio, ma l'una per timore del marito, l'altra per amore: la prima teme che venga il marito (*timeo ne veniat*, dice), mentre la seconda al contrario teme che il marito se ne vada (*timeo virum ne discedat*)[113].

A questo punto, il Lombardo precisa che il timore iniziale si pone a metà tra il timore servile e quello casto, perché ha qualcosa di entrambi: fa servire Dio per timore della pena ma anche per amore della giustizia, e fa temere di essere puniti ma anche di offendere; si colloca perciò nella carità che comincia il suo cammino (*caritas inchoata*), benchè ancora non sia perfetta. Il timore servile invece non si colloca nell'ambito della carità, ma anch'esso è chiamato "inizio della sapienza", solo però in quanto prepara il posto alla sapienza. Al contrario, quando qualcuno inizia ad avere in sé il timore iniziale, inizia ad avere la stessa sapienza e la carità[114]. Il Lombardo conclude la trattazione di questa *distinctio* confermando l'eternità del timore casto[115], che però nel futuro non avrà la stessa funzione che ha adesso: avrà infatti per l'uomo la funzione che ebbe in Cristo, cioè non di far temere di essere separati o di offendere Dio (poiché per Cristo come per i beati questo è impossibile), ma nel senso del rapporto con Dio e del desiderio di Lui.

Appare chiara la centralità di questa *distinctio* per la comprensione della nozione di *castitas*: la castità viene strettamente legata al timore, un timore che fu anche in Cristo e che è riverenza che è amore obbediente. Questa nota conferma quanto si diceva in conclusione del paragrafo precedente (2.2) circa il valore dell'imitazione di Cristo: l'uomo che vuol

---

[112] "Est timor aliquis qui dicitur castus, est autem alius timor qui non dicitur castus […]. Attendat caritas vestra. Sunt homines qui propterea timente Deum, ne mittantur in gehennam, ne forte ardeant cum diabolo in igne aeterno. Ipse est timor qui introducit caritatem; sed sic venit ut exeat: si enim propter poenas times Deum, nondum amas quem sic times; non bona desideras, sed mala caves. Sed ex eo quia mala caves, corrigis te, et incipis bona desiderare. Cum bona desiderare coeperis, erit in te timor castus. Quid est timor castus? Timere ne amittas ipsa bona, timere Deum ne recedat a te. Cum autem times Deum ne te deserat praesentia eius, amplecteris eum, ipso frui desideras" (*Sententiae*, l. III, d. XXXIV, c. 5, 195).

[113] Cf. *Sententiae*, l. III, d. XXXIV, c. 6, 195-196.

[114] "[Timor] initialis […] quem cum quis habere incipit, sapientiam et caritatem habere incipit" (*Sententiae*, l. III, d. XXXIV, c. 7, 197).

[115] Cf. *Sententiae*, l. III, d. XXXIV, c. 8-9, 197-198.

vivere la santità deve tendere a questa imitazione. Se là però si vedeva nella *castitas* il desiderio che fa tendere l'uomo all'imitazione di Cristo, qui essa viene scoperta come una qualità propria di Cristo stesso, non disgiunta dal timore amante. Questo timore vive nella perfetta carità, e non solo fa credere "a Dio" (cioè affermare la sua esistenza e verità), ma soprattutto fa credere "in Dio" (muove verso Lui, cioè fa andare l'animo verso Dio): assume dunque la sfumatura della stessa fede, che fa muovere verso Dio, e che è vissuta come carità.

Il timore filiale o casto, infatti, fa agire bene, e non fa solo "fare il bene": provoca un agire buono nella sua modalità, un agire che tende verso Dio stesso e non solo verso le cose buone. Il timore casto nasce perciò nell'amore e fa muovere verso Dio: rientra completamente nel dinamismo totalizzante dell'amore, che assume in sé tutti gli aspetti della vita dell'uomo. Il timore casto fa amare e desiderare Dio, e Dio in se stesso, non tanto la sua presenza o assenza: è un dono dello Spirito santo che dirige tutta l'attenzione dell'uomo non più a se stesso (alla propria solitudine o soddisfazione), ma a Dio in quanto tale, così da fargli desiderare di abbracciarLo e di gustarLo non tanto per i frutti che ne derivano, ma per il semplice rapporto con Lui stesso.

I termini usati da Agostino, e ripresi dal Lombardo, descrivono in questo passaggio la dinamica dell'innamoramento e del rapporto d'amore: il *castus timor* è effettivamente rapporto d'amore tra Dio e l'anima fedele. Per questo "rimane nei secoli" (cf. Sal 18), ed è la vera sapienza, proprio perché è perfezione di sapienza e carità.

In conclusione del paragrafo precedente (2.2) ci si domandava come potesse la *castitas* (intesa come apertura e disponibilità allo Spirito, e come desiderio di Dio) essere presupposto all'azione dello Spirito santo, se la tradizione riconosce in questa apertura la stessa azione dello Spirito. Qui il problema trova la sua soluzione: la *castitas*, che viene precisata come strettamente legata non solo alla carità ma al dono dello Spirito santo, il dono del *castus timor*, ha il suo specifico non tanto in uno sforzo portato dall'uomo, neppure nell'impegno di disponibilità e apertura a Dio. Essa invece trova tutta la sua profondità nel rapporto stesso con Dio, a cui l'uomo arriva attraverso varie vie (quelle tracciate dal timore servile e dal timore iniziale), ma che alimenta da se stesso il desiderio dell'uomo: non è, alla fine, l'uomo a desiderare il rapporto con Dio, ma è Dio stesso a donargli questo rapporto che lo fa esistere, e che lo appaga di ogni desiderio, tenendo vivo l'unico desiderio che fa vivere l'uomo, il desiderio di Dio. Così, cessando nell'escatologia la

paura di essere separati da Dio o di offenderlo, non cesserà mai però il *castus timor*, che è precisamente desiderio del rapporto con Dio che nasce e si alimenta dallo stesso rapporto (eterno, nell'escatologia) dell'anima con Dio.

2.4. La castità e il matrimonio: la castitas procreandi

> - Ancora dall'Ottavo Concilio: "Se qualcuno, coniugato, vorrà indirizzarsi al monastero, non va accolto se non sia stato prima sciolto dal coniuge che professa la castimonia. In tale modo dunque essi, allora, senza colpa seguono Cristo, abbandonato il secolo, [solo] se hanno il consenso della castità da una volontà pari [ad entrambi]".[116]
>
> - E il consenso non esclude l'errore della qualità: così come, se qualcuno sposi una meretrice o una corrotta, che crede essere casta e vergine, non la può mandare via.[117]
>
> - Il matrimonio di Maria e Giuseppe ebbe altre cause speciali, cioè che la Vergine fosse sostenuta con l'aiuto dell'uomo, e che il parto fosse nascosto al diavolo; che Giuseppe fosse testimone della castità, difendendola dall'infamia del sospetto, affinché [la Vergine] non fosse condannata come adultera.[118]
>
> - Davvero il decoro coniugale è la castità del procreare, e la fedeltà del rendere il debito carnale: questa è l'opera delle nozze, che l'Apostolo difende da ogni peccato dicendo: La vergine non pecca se si sposerà.[119]
>
> - (…) La castità verginale non sia preferita nel merito alla castità coniugale di Abramo (…). Non è impari il merito della continenza in Giovanni, che non provò alcuna nozza, e in Abramo, che generò figli. Infatti il celibato di quello e il connubio di questo furono utili a Cristo in relazione alla partizione dei tempi.[120]

---

116 «Item ex Octava synodo: "Si quis coniugatus converti ad monasterium velit, non est recipiendus nisi prius a coniuge castimoniam profitente fuerit absolutus. Tales igitur tunc sine culpa sequuntur Christum, relicto saeculo, si habent ex pari voluntante castitatis consensum"» (*Sententiae*, l. IV, d. XXVII, c. 7-8, 426-427 – traduzione propria).

117 "Nec error qualitatis [consensum excludit]: ut si quis ducat in uxorem meretricem vel corruptam, quam putat esse castam vel virginem, non potest eam dimittere" (*Sententiae*, l. IV, d. XXX, c. 1, 439 – traduzione propria).

118 "Habuit autem coniugium Mariae et Ioseph alias causas speciales, scilicet ut Virgo solatio viri sustentaretur, et ut diabolo partus celaretur; ut Ioseph esset testis castitatis, defendens eam ab infamia suspicionis, ne ut adultera damnaretur" (*Sententiae*, l. IV, d. XXX, c. 4, 442 – traduzione propria).

119 "Decus quidem coniugale est castitas procreandi, et reddendi carnalis debiti fides: hoc est opus nuptiarum quod ab omni peccato defendit Apostolus dicens: Non peccat virgo si nupserit" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXI, c. 7, 449 – traduzione propria).

120 "[…] castitas virginalis non praeferatur in merito coniugali castitati Abrahe […]. Non est impar meritum continentiae in Ioanne qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham qui filios genuit. Nam illius caelibatus et istius connubium pro temporum distributione Christo militaverunt" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXIII, c. 2, 459-460 – traduzione propria).

- Affinché la moglie non venga ripudiata con faciloneria, il Signore fece la sola eccezione della causa della fornicazione; invece tutti gli altri fastidii, se ne fossero rimasti, comanda che siano con fortezza soppportati a favore della fedeltà coniugale e della castità, e chiamò adultero colui che sposasse una [donna] sciolta [divorziata] dal marito.[121]

Nel quarto libro delle *Sententiae*, come si vede qui, il Lombardo ricorre più volte all'uso di termini della radice di *cast-*, ma sempre e soltanto parlando del matrimonio. Si trovano due prime ricorrenze nella *distinctio* XXVII [122] , quando il *Magister* ha da poco iniziato la trattazione del matrimonio, e ne passa in rassegna le caratteristiche principali: cosa sia il matrimonio[123], la centralità del consenso[124], il momento in cui inizia ad esistere[125], il valore della copula carnale[126] e la possibilità della scelta di continenza da parte degli sposi[127]. In quest'ultima parte il Lombardo tratta il caso di un coniugato che voglia ritirarsi in monastero, e cita un Concilio[128] che impedisce di ricevere in monastero un coniugato che non sia stato prima "approvato dal coniuge che confessa la castimonia": essenziale infatti è l'espressione del consenso di entrambe le volontà circa la castità[129]. Qui la nozione di *castitas* sembra usata in forma sinonimica rispetto alle nozioni di *continentia* e di *abstinentia*, che si trovano nel testo nelle immediate vicinanze[130].

Una seconda volta si riscontra l'uso della radice di *cast-* nella *distinctio* XXX, inizialmente quando il *Magister* sta trattando dell'errore nel consenso[131], e affermando che l'errore di qualità non rende nullo il consenso (e quindi il matrimonio) porta l'esempio di chi sposa una donna che credeva

[121] "Ut non facile dimittatur uxor, Dominus solam fornicationis causam excepit; ceteras vero universas molestias, si quae exstiterint, iubet pro fide coniugali et pro castitate fortiter sustineri, et moechum dixit qui a viro solutam duxerit" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXV, c. 3, 470 – traduzione propria).

[122] Cf. *Sententiae*, l. IV, d. XXVII, 421-431.

[123] Cf. *ibid.*, cc. 1-2, 421-422.

[124] Cf. *ibid.*, c. 3, 422-423.

[125] Cf. *ibid.*, c. 4, 423-424.

[126] Cf. *ibid.*, cc. 5-6, 424.

[127] Cf. *ibid.*, c. 7-8, 425-428.

[128] Si tratta del Secondo Concilio di Nicea (cf G. ALBERIGO G., ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 2002[2], 153 ss).

[129] "Si quis coniugatus converti ad monasterium velit, non est recipiendus nisi prius a coniuge castimoniam profitente fuerit absolutus. Tales igitur tunc sine culpa sequuntur Christum, relicto saeculo, si habent ex pari voluntante castitatis consensum" (*Sententiae*, l. IV, d. XXVII, c. 7-8, 426-427).

[130] «Item Augustinus: "Si abstines sine uxoris voluntate, tribuis ei fornicandi licentiam, et peccatum illius tuae imputabitur abstinentiae"» (*Sententiae*, l. IV, d. XXVII, c. 7-8, 427).

[131] Cf. *Sententiae*, l. IV, d. XXX, c. 1, 437-439.

casta o vergine e che invece scopre meretrice o corrotta[132]; va notato qui la finezza retorica dell'opposizione tra due coppie di termini affini (*meretrix - corrupta*, e *casta - virgo*) ma separati tra loro dalla congiunzione disgiuntiva *vel*, ad indicare la loro rispettiva differenza, e quindi inducendo il lettore a considerare insieme i termini opposti tra loro (*meretrix – casta*; *corrupta – virgo*). Più avanti nel testo, alla fine di questa *distinctio*[133], il *Magister* ammette la possibilità che in chi contrae il matrimonio ci siano altri fini rispetto a quelli primari, e sottolinea che comunque la compresenza di quelli con questi non annulla il valore del consenso, quand'anche si tratti di fini cattivi, perché il sacramento del matrimonio è buono e (se esiste, vale a dire se i fini secondari almeno non si oppongono totalmente e non annullano a quelli primari) non può essere contaminato da alcuna intenzione malvagia; porta quindi l'esempio del matrimonio tra Maria e Giuseppe, che ebbe altre motivazioni – quantunque non certo malvagie – tra le quali anche quella che Giuseppe fosse testimone della castità di Maria contro la possibilità che lei fosse sospettata come adultera[134]. Anche qui, a una prima lettura sembra che il termine *castitas* indichi una mancanza di rapporti sessuali (in questo caso da parte della Vergine Maria), e sia quindi da considerarsi un sinonimo di *continentia* e di *abstinentia*, ma si nota ancora (come poco sopra) il suo utilizzo in opposizione, questa volta, all'aggettivo *adultera*.

La lunga *distinctio* successiva[135] tratta dei beni del matrimonio e delle sue negazioni: la separazione [136], la sterilità procurata [137] e l'aborto procurato[138]; in seguito considera i motivi che "scusano" il coito in vista di beni maggiori[139]: in questa sezione dapprima il *Magister* distingue tra la copula carnale senza colpa (quella compiuta *causa prolis* – col fine della procreazione)[140] e quella che implica una colpa veniale (si tratta del caso del rapporto sessuale che non è motivato dalla finalità procreativa – *deficiente*

---

132 "Nec error qualitatis [consensum excludit]: ut si quis ducat in uxorem meretricem vel corruptam, quam putat esse castam vel virginem, non potest eam dimittere" (*Sententiae*, l. IV, d. XXX, c. 1, 439).

133 Cf *Sententiae*, l. IV, d. XXX, c. 1, 439.

134 "Habuit autem coniugium Mariae et Ioseph alias causas speciales, scilicet ut Virgo solatio viri sustentaretur, et ut diabolo partus celaretur; ut Ioseph esset testis castitatis, defendens eam ab infamia suspicionis, ne ut adultera damnaretur" (*Sententiae*, l. IV, d. XXX, c. 4, 442).

135 Cf. *Sententiae*, l. IV, d. XXXI, 442-451.

136 Cf. *ibid.*, c. 2, 442-445.

137 Cf. *ibid.*, c. 3, 445.

138 Cf. *ibid.*, c. 4, 445-446.

139 Cf. *ibid.*, cc. 5-8, 446-451.

140 Cf. *ibid.*, c. 5, 446.

bono prolis – ma dall'incontinenza – *causa incontinentiae* –, alla quale si consente pur di preservare la reciproca fedeltà – *fide tamen servata*)[141]. In seguito, dopo aver motivato la sua posizione non solo sulla base delle *auctoritates* dei Padri (e in particolare di Agostino) ma anche riferendosi a ciò che San Paolo scrive in proposito, si ferma a trattare più diffusamente del male dell'incontinenza, riconoscendolo nel caso in cui i coniugi abbiano un rapporto sessuale le cui motivazioni prescindono da quella procreativa[142]: l'unico tipo di rapporto sessuale che non incorre nella colpevolezza, ribadisce il *Magister*, è l'unico che può definirsi "atto nuziale", ed è appunto quello compiuto in vista della generazione; un rapporto sessuale che ha altre motivazioni – e in particolare appunto quella dell'incontinenza – costituisce colpa veniale nel caso che sia compiuto per salvaguardare la fedeltà reciproca; qualora però entrambi i coniugi vogliano unirsi esclusivamente per soddisfare la concupiscenza, compiono un atto che non è "nuziale", e che in quanto tale è un delitto deprecabile[143]. Il Lombardo nel punto culminante di questa trattazione si affida ancora una volta alle parole di Agostino per affermare che "il decoro coniugale è la castità del procreare (*castitas procreandi*), e la fedeltà del rendere il debito carnale": solo nell'esistenza di questa duplice prospettiva l'atto dei coniugi non è in nulla peccaminoso[144]. A questo punto però Pietro Lombardo precisa puntualmente (dopo avervi già dedicato ampi cenni nei passaggi precedenti, come si è visto anche poco sopra circa la *distinctio* XXX) che la possibilità dell'incontinenza non rende di per sé cattivo il matrimonio e nemmeno l'atto sessuale, il quale è comandato da Dio per la procreazione e quindi è in se stesso buono e santo come sante sono le nozze[145]; anzi, prosegue[146] il Lombardo, restando la concupiscenza un

---

[141] Cf. *ibidem*.

[142] "Incontinentiae malum est, quod vir conoscit uxorem etiam ultra necessitatem procreandi liberos, sed ibi est nuptiarum bonum […]. Non enim quia incontinentia malum est, ideo coniugium ubi est concubitus praeter intentionem generationis non est bonum. Non propter illud malum culpabile est hoc bonum, sed illud malum fit veniale propter bonum nuptiale" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXI, c. 7, 448).

[143] "Concubitus enim necessarius causa generandi inculpabilis, et solus ipse nuptialis est; ille vero qui ultra necessitatem progreditur, non rationi, sed libidini obsequitur; et hunc non exigere, sed reddere coniugi ne fornicetur, ad coniugem pertinet. Si vero ambo tali concupiscentiae subiguntur, rem faciunt quae non est nuptiarum: cuius delicti non sunt nuptiae hortatrices, sed deprecatrices" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXI, c. 7, 448-449).

[144] "Decus quidem coniugale est castitas procreandi, et reddendi carnalis debiti fides: hoc est opus nuptiarum quod ab omni peccato defendit Apostolus dicens: Non peccat virgo si nupserit" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXI, c. 7, 449).

[145] Cf. *ibidem*.

[146] Cf. *ibid*., c. 8, 450-451.

male, non è un male il godimento (*delectatio*) che deriva dall'unione coniugale, poiché l'uomo santo sperimenta anche in altre occasioni (come per esempio nel riposo dopo aver faticato) un godimento della carne senza che per ciò stesso cada nel peccato, a meno che non lo viva in misura smodata: così anche il godimento che deriva dall'atto coniugale buono (quello in cui sono presenti i tre beni del matrimonio, cioè la fedeltà, l'apertura ai figli e il dono reciproco) non è peccaminoso[147]. A questa posizione, prosegue il Lombardo, può essere obiettato che Gregorio Magno stabiliva che chi avesse dormito con la propria coniuge non poteva il mattino seguente entrare in chiesa[148]: il *Magister* riconduce però questa norma al caso di chi abbia avuto rapporti sessuali non aperti alla procreazione e quindi è caduto nel peccato di incontinenza[149], tanto che lo stesso Gregorio permette non solo l'ingresso in chiesa ma anche la Comunione sacramentale a chi si è unito alla moglie in modo aperto alla procreazione[150].

Pietro Lombardo prosegue la sua trattazione sul matrimonio considerando nella *distinctio* successiva[151] la questione del debito carnale, mentre nella seguente *distinctio* XXIII ricorre nuovamente all'uso di termini legati alla radice *cast-*, in ben dieci ricorrenze lessicali. Dapprima il *Magister* si confronta con la diversità delle leggi che regolano il matrimonio, domandandosi se gli antichi Padri che avevano insieme molte mogli e concubine incorressero nel peccato: basandosi sull'autorità di Agostino, può rispondere negativamente, dimostrando che essi non erano mossi né da incontinenza né da lascivia, ma che anzi il loro atteggiamento era meritorio, perché aveva come fine la procreazione[152]; di più, tale loro comportamento era segno di pietà, perché avrebbero preferito la continenza, e così, precisa il

---

[147] "Et nos dicimus illam concupiscentiam sempre malam esse, quia foeda est et poena peccati, sed non semper peccatum esse. Saepe enim delectatur vir sanctus secundum carnem in aliqua re, ut requiescendo post laborem, edendo post esuriem; nec tamen talis delectatio est peccatum, nisi sit immoderata. Sic delectatio quae est in coitu coniugali cui adsunt tria bona, a peccato defenditur" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXI, c. 8, 450).

[148] Cf. *Sententiae*, l. IV, d. XXXI, c. 8, 450.

[149] "Hoc autem, ne praedictis obviet, intelligendum est in illis qui non gratia prolis conveniunt, quorum voluptas non est sine peccato" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXI, c. 8, 451).

[150] "Si quis vero sua coniuge, non cupidine voluptatis raptus, sed tantum creandorum liberorum gratia utitur, iste profecto, sive de ingressu ecclesiae, seu de sumendo corporis dominici mysterio, suo est iudicio relinquendus […]" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXI, c. 8, 451).

[151] Cf. *Sententiae*, l. IV, d. XXXII, 451-456.

[152] "Antiquis iustis non fuit peccatum, quod pluribus feminis utebantur: neque contra naturam hoc faciebant, cum non lasciviendi causa, sed gignendi hoc facerent; nec contra morem, quia eo tempore ea fiebant; nec contra preceptum, quia nulla lege erat prohoibitum" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXIII, c. 1, 458).

Lombardo, la loro vita era casta, e anzi più casta di chi oggi ha rapporti con una sola moglie, perché essi si univano per l'incombenza di generare, e non per il male del desiderio venereo fine a se stesso[153]. Da qui, il *Magister* giunge ad affermare che la castità verginale dell'apostolo Giovanni non è da preferirsi nel merito alla castità coniugale di Abramo[154]: infatti ciascuno dei due, nel suo tempo e nel modo suo proprio, ha contribuito alla causa di Cristo[155]; tuttavia, prosegue il Lombardo citando sempre Agostino, la castità dei celibi è migliore, ma solo sotto il profilo del segno (*in usu*), perché entrambe hanno in comune lo stile di vita (*in habitu*)[156]; anzi, il *Magister* ribadisce quanto già sottolineato appena sopra, che Abramo avrebbe potuto essere casto senza sposarsi (e quindi come l'apostolo Giovanni, vivendo una castità nei gesti – *in usu* – e nello stile – *in habitu* –) ma che non era opportuno[157]. L'autorità di Girolamo conferma l'equivalenza nel merito tra la vita casta nella verginità (che il santo Dottore dalmata però si limitava a chiamare *in castitate*, senza preoccuparsi di trovare un altro termine come invece fa il *Magister*) e la vita casta di Abramo nel matrimonio, e lega la questione dell'opportunità dell'una o dell'altra forma di vita alla legge (cioè all'indicazione di Dio) e al tempo in cui ciascuno vive[158]. In questo modo, oltre a stabilire con chiarezza la distinzione tra castità e verginità (e quindi anche tra castità e continenza, astinenza e celibato), il Lombardo ribadisce la possibilità della vita casta tanto nel matrimonio come nella verginità, e la convenienza di entrambe le forme di vita alla santità nella misura in cui siano

---

153 "Antiquis temporibus, cum adhuc salutis nostrae mysterium velaretu, iusti officio propagandi nuptias contrahebant: non victi libidine, sed ducti pietate; qui multo facilius continere possent et vellent. Utebantur tamen coniugibus, et plures uni viro habere licebat: quas castius habebat quam nunc unam quilibet iustorum, in quibus videmus quod secundum veniam concedit Apostolus. Habebant enim eas in opere generandi, non in morbo desiderii […]. Sic misceri feminis iure nuptiarum officiosum fuit sanctis viris, non libidinosum" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXIII, c. 1, 458-459).

154 Cf. *Sententiae*, l. IV, d. XXXIII, c. 2, 459-460.

155 "[…] castitas virginalis non praeferatur in merito coniugali castitati Abrahe […]. Non est impar meritum continentiae in Ioanne qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham qui filios genuit. Nam illius caelibatus et istius connubium pro temporum distributione Christo militaverunt" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXIII, c. 2, 459-460).

156 "Sed continentiam Ioannis in opere, Abraham in solo habebat habitu. Melior est autem castitas caelibum quam nuptiarum: quarum unam Abraham habebat in usu, ambas in habitu. Caste enim coniugaliter vixit" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXIII, c. 2, 460).

157 "Esse autem castus sine coniugio potuit, sed tunc non oportuit" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXIII, c. 2, 460).

158 "Quomodo Abraham ante placuit in coniugio, sic nunc virgines placent in castitate. Servivit ille legi et tempori suo; serviamus et nos legi et tempori nostro, in quos fines saeculorum devenerunt" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXIII, c. 2, 460).

vissute da ciascuno come risposta alla legge di Dio e alle necessità del tempo in cui si vive[159].

A questo punto[160] il *Magister* è pronto per definire la relazione tra la verginità della mente e quella della carne, dicendo che è migliore e di gran lunga preferibile quella della mente, perché la mente determina la castità per Dio, mentre la carne documenta la verginità sul piano degli uomini[161]. È opportuno sottolineare come qui la nozione di mente sia usata in modo analogo a quanto già osservato nella *distinctio* XVII del primo libro (cf. 2.1), indicando cioè l'interiorità dell'uomo: si parla infatti, in contesti paralleli, di "mente"[162] e di "animo"[163].

Le ultime ricorrenze della radice di *cast-* nelle *Sententiae* si incontrano nella *distinctio* XXXV, dove il *Magister* prima tratta di alcuni diritti comuni ai due coniugi[164], in seguito, della necessità di un'evidenza del reato di fornicazione per poter dar corso a una separazione[165], infine, ricorda comunque la possibilità di riconciliazione tra due sposi separatisi a causa di un tradimento[166]: riferendosi all'autorità di Agostino, il Lombardo osserva che Gesù (nel capitolo 19 del Vangelo di Matteo) dichiara non lecita la separazione tra i coniugi se non nel caso di fornicazione, mentre in tutte le altre situazioni difficili (*molestias*) comanda di perseverare con fortezza per salvaguardare la fedeltà coniugale e la castità[167]. Si nota anche in questo contesto – come già si vedeva nella *distinctio* XXX[168] – l'uso dell'aggettivo *casta* in opposizione a *meretrix*[169]. La *distinctio* si conclude con la affermazione

159 Col linguaggio odierno si può dire che decisivo in ordine alla santità non è la forma di vita "scelta", ma la risposta in essa alla vocazione di Dio (chiamata qui *lex*) nella lettura dei "segni dei tempi".

160 Cf. *Sententiae*, l. IV, d. XXXIII, c. 4, 461-462.

161 "Melior est autem viriginitas mentis quam carnis+. Tolerabilius est mentem virginem quam carnem habere. Utrumque bonum est si liceat ; si non liceat, saltem non homini casti, sed Deo simus. Virgo prostitui potest, adulterari non potest. Nec lupanaria infamant castitatem, sed castitas etiam loci abolet infamiam" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXIII, c. 4, 461-462).

162 "Non potest caro ante corrumpi, nisi mens ante fuerit corrupta" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXIII, c. 4, 462).

163 "Non potest corpus corrumpi, nisi prius animus corruptus fuerit. Munda enim a cantagione anima, caro non peccat" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXIII, c. 4, 462).

164 Cf. *Sententiae*, l. IV, d. XXXV, c. 1, 467-468.

165 Cf. *ibid.*, c. 2, 468-469.

166 Cf. *ibid.*, c. 3, 469-471.

167 "Ut non facile dimittatur uxor, Dominus solam fornicationis causam excepit; ceteras vero universas molestias, si quae exstiterint, iubet pro fide coniugali et pro castitate fortiter susineri, et moechum dixit qui a viro solutam duxerit" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXV, c. 3, 470).

168 Cf. *Sententiae*, l. IV, d. XXX, c. 1, 439; e anche più oltre: *Ibidem*, c. 3, 442.

169 "Sicut crudelis et iniquus est qui castam dimittit, sic fatuus est et iniquus qui retinet meretricem" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXV, c. 3, 470).

della possibilità di nozze oneste anche per la donna che in precedenza aveva vissuto come concubina, possibilità strettamente legata al desiderio di mantenere e conservare la fedeltà[170].

Si è rilevato sopra che nelle prime due *distinctiones* del libro IV in cui ricorre[171], la radice di *cast-* ad una prima lettura pare che venga usata come sinonimo di *continentia* o di *abstinentia*, quasi ad indicare una condizione di verginità e di celibato. Tale uso ristretto contrasta nettamente con il significato ampio di apertura del cuore all'azione di Dio, e di dono, che viene dallo Spirito, del desiderio di un rapporto profondo e intimo con Dio, significato che si è potuto riscontrare nelle ricorrenze che compaiono nei libri precedenti delle *Sententiae* (cf. la conclusione del paragrafo 2.3).

Stante dunque la difficoltà di interpretazione delle ricorrenze in queste prime due *distinctiones*, la quale è ulteriormente complicata dal fatto che nella *distinctio* XXX l'aggettivo *casta* viene posto in contrasto diretto con i termini *meretrix* e *adultera* ma – come si è visto – per l'uso che ne fa il Lombardo non è completamente riconducibile al pur vicino aggettivo *virgo* (come invece una lettura superficiale potrebbe lasciar intendere), si preferisce prendere le mosse dell'interpretazione dalla ricorrenza del termine *castitas* nella *distinctio* XXXI[172], dove il significato appare meno ambiguo, e getta una luce per l'interpretazione anche delle ricorrenze precedenti.

In questo passaggio si dice che il decoro coniugale è la castità del procreare e la fedeltà del rendere il debito carnale, ed è proprio questo decoro che difende le nozze da ogni peccato[173], cioè la presenza di questo decoro rende le nozze sante e via di santità. La castità viene presentata come una proprietà del matrimonio decisiva per la sua santità, insieme all'altra proprietà che è costituita dalla fedeltà: il matrimonio dunque è santo nella misura in cui è castità e fedeltà (la quale di per sé costituisce uno dei tre beni del matrimonio – insieme alla generazione dei figli e al segno sacro del consenso reciproco –, diversamente dalla castità). La fedeltà è "fedeltà del rendere il debito carnale", che altrove, nella *distinctio* XXXII del libro IV, trova le sue motivazioni profonde nell'indirizzare le passioni affinché non

---

170 "[…] perhibens concubinam posse transire ad honestum placitum nuptiarum, si castitatem et fidem servare velit" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXV, c. 4, 472).

171 Cf. *Sententiae*, l. IV, d. 27, c. 7-8, 427; d. XXX, c. 4, 442.

172 Cf. *ibid.*, d. XXXI, c. 7, 449.

173 "Decus quidem coniugale est castitas procreandi, et reddendi carnalis debiti fides: hoc est opus nuptiarum quod ab omni peccato defendit Apostolus dicens: Non peccat virgo si nupserit" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXI, c. 7, 449).

conducano al peccato dell'adulterio o del concubinato[174], e quindi (come appare anche nel passo appena citato) costituisce un atto di mutua carità che i coniugi si usano a vicenda per vincere l'infermità della natura colpita dal peccato originale, ma non è la causa prima della società matrimoniale; ne consegue che la causa prima della società matrimoniale (e quindi il primo posto nel decoro coniugale) consiste nella castità del procreare (*castitas procreandi*). Formulata così, questa espressione rimanda ad un altro dei beni del matrimonio, il bene della generazione dei figli (*bonum prolis*), che infatti è ciò che meglio può indirizzare e anzi annullare le passioni smodate (e cioè l'*incontinentia*), perché evita di chiudere l'atto sessuale nel limitato orizzonte del suo accadere, e lo fa invece essere un atto attento al fine primario del matrimonio stesso[175], spinto da questo fine a diventare aperto all'altro coniuge (superando così l'edonismo e l'uso del coniuge come strumento del proprio piacere) e allo spirito del comando primigenio dato da Dio agli uomini di crescere e moltiplicarsi. Ricollocando l'atto sessuale nella sua vera prospettiva, il bene dei figli (ovvero l'apertura alla procreazione) agisce così sull'anima stessa della vita matrimoniale, che tutta ricolloca nella sua verità; l'anima del matrimonio, peraltro, è l'unica sua proprietà che qui non viene citata, il *bonum sacramenti*, senza il quale non si dà matrimonio per nulla[176]. Dunque quella che qui il Lombardo chiama *castitas procreandi*, che è rimando al *bonum prolis*, è ciò che nel matrimonio tiene viva la proprietà essenziale del *bonum sacramenti*, che altro non è se non il dono reciproco e totale dei coniugi, segno del rapporto tra Cristo e la sua Chiesa. Di tutti i *tria bona* del matrimonio (la fedeltà, l'apertura ai figli e il segno sacro del dono reciproco), quest'ultimo (*bonum sacramenti*) è quello dotato di minor "visibilità". Infatti se la fedeltà si traduce in atteggiamenti e gesti concreti di mutuo aiuto e di evitare tradimenti[177], e l'apertura ai figli diventa la cifra sintetica di ogni rapporto

---

[174] "Debent enim sibi coniugati non solum ipsius sexus sui commiscendi fidem liberorum procreandorum causa, quae prima est in ista mortalitate societas, verum etiam infirmitatis invicem excipiendae, ad illicitos concubitus devitandos, mutuam quodam modo sevitutem […]" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXII, c. 1, 452).

[175] "Est igitur finalis causa contrahendi matrimonii principalis procreatio prolis. Propter hoc enim instituit Deus coniugum inter primos parentes, quibus dixit: Crescite et multiplicamini etc." (*Sententiae*, l. IV, d. XXX, c. 3, 441).

[176] "Et attende quod tertium bonum coniugii dicitur 'sacramentum' non quia sit ipsum coniugium, sed quia eiusdem rei sacrae signum est, id est spiritualis et inseparabilis coniunctionis Christi et Ecclesiae […] Sacramentum vero ita inseparabiliter coniugio haeret personarum, ut sine illo coniugium non esse videatur, quia semper manet inter viventes vinculum coniugale, ut etiam interveniente divortio fornicationis causa, coniugalis vinculi firmitas non solvatur" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXI, c. 2, 443-444).

[177] Con un simbolo, si può identificare la fedeltà nello sguardo d'amore rivolto al coniuge.

sessuale tra i coniugi[178], il dono reciproco non ha altro segno "visibile" che il consenso scambiato dagli sposi nella celebrazione delle nozze: come si può facilmente notare, è un segno che ha tutta a sua forza proprio nel suo non essere "visibile", nella sua peculiare caratteristica di impegno e promessa per il futuro che (in quanto appunto "non-presente") è "non-visibile", nella fiducia riposta nella fedeltà di Cristo alla sua Chiesa, la quale pure si presenta sempre come promessa, dunque essa pure "non-visibilie".

Nel primo paragrafo di questo capitolo (2.1) si osservava che la *castitas* è apertura della mente che può essere penetrata dallo Spirito santo invisibilmente, e così è anche conversione del cuore dal visibile all'invisibile di Dio; qui la *castitas procreandi*, che in prima battuta rimanda al segno visibile (o facilmente visualizzabile) dei figli, è ciò che riporta costantemente il matrimonio alla centralità del suo stesso essere, che è "l'invisibile" *bonum sacramenti*: trova conferma qui – nell'ambito del matrimonio – la nozione di *castitas* intesa come conversione del cuore (e quindi di ciò che oggi si direbbe "sguardo" o "prospettiva") dei coniugi dal visibile della loro vita quotidiana all'invisibile dell'opera che Dio sta compiendo tra loro.

La *castitas procreandi*, che – si badi bene – in sé è ben diversa dalla ricerca di figli come eredi di beni o di affetti[179], è "castità" nel suo senso più pieno di apertura dell'anima all'azione di Dio, apertura che si esprime nel desiderio di imitare Cristo, desiderio che a sua volta è segno del dono – fatto dallo Spirito santo – del *castus timor*, che sulla terra rende il santo pieno del timore filiale di offendere Dio che tanto lo ama, e nel cielo riempie i beati e gli angeli di desiderio di unione sempre maggiore con Dio (cf. quanto detto nei paragrafi 2.2 e 2.3). Nella vita matrimoniale, così, la *castitas procreandi* è l'atteggiamento e lo stile che motiva la fedeltà reciproca e che dà consistenza al *bonum prolis*[180]. È questo sguardo rivolto all'invisibile di Dio e questo desiderio di unione intima con Lui a costituire il decoro e la dignità della vita coniugale[181]: si può concludere che non c'è matrimonio vero e santo se non è

---

[178] Sempre simbolicamente si può riferire il *bonum prolis* allo sguardo rivolto ai possibili figli, che appunto nel simbolo dicono la fecondità dell'atto coniugale compiuto.

[179] "Nec omnes illi etiam qui prolem recipiunt, bonum prolis habent. Nam bonum prolis dicitur non ipsa proles vel prolis spes quae ad religionem non refertur, immo ad hereditariam successionem: ut cum quis haeredes terrrenae possessionis habere desiderat; sed spes ac desiderium quo proles ad hoc quaeritur, ut religione informetur. Multi ergo prolem habent, qui tamen bono prolis carent" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXI, c. 2, 444).

[180] Cf. *ibidem*.

[181] Cf. *ibid.*, c. 7, 449.

casto in quella forma dell'apertura a Dio che è propria della vita matrimoniale, e cioè nella castità del procreare.

È possibile a questo punto tornare sui passaggi precedenti, ove ad una lettura superficiale sembrava che il Lombardo utilizzasse i termini legati alla radice di *cast-* come sinonimi delle nozioni di continenza o di celibato[182]. La prima cosa che ora risalta alla lettura di questi testi è l'insistenza sulla volontà, che in precedenza nel testo era stata identificata come la sola che – esprimendosi nel libero consenso – fa il matrimonio[183]: si tratta qui della volontà – sorta dopo la celebrazione del matrimonio – da una parte, di entrare in convento, e dall'altra, di permetterlo al coniuge[184]. Dal momento che il Lombardo insiste nell'affermare che è essenziale che si tratti di una volontà condivisa, consensuale (*si habent ex pari voluntate castitatis consensum*), si può dire che perciò stesso tale volontà deve costituire un atto matrimoniale che nasce, si fonda e specifica il consenso che i coniugi si sono scambiati il giorno delle nozze. Il "consenso di castità" (*castitatis consensum*) di cui qui si parla non è perciò da intendersi tanto come il consenso di "fare" un gesto o una scelta di castità (se così fosse, basterebbe un semplice accordo di scioglimento dell'unione fisica e non sarebbe necessaria l'espressione di un consenso, a meno di dover ammettere la possibilità di principio di esprimere dopo la celebrazione del matrimonio un consenso che possa annullare il precedente consenso matrimoniale), ma è piuttosto da vedere come l'incamminarsi di entrambi i coniugi insieme in una strada di continenza (e non quindi di "castità"), una decisione matrimoniale proprio perché non separa i coniugi, ma li incammina insieme sulla stessa strada di sequela del Signore, benché in una forma esteriormente simile a quella celibataria. Gli sposi così non si separano per entrare in convento (in questo caso, le espressioni "castità" e "continenza" si equivarrebbero), ma intraprendono insieme un cammino nuovo nel loro matrimonio esprimendo una consensuale volontà. Nell'espressione latina del testo "Tales igitur tunc sine culpa sequuntur Christum, relicto saeculo, si habent ex pari voluntate castitatis consensum", il genitivo *castitatis* non va dunque interpretato come

[182] Cf. *ibidem*, d. XXVII, c. 7-8, 427; d. XXX, c. 4, 442.

[183] "Matrimonium quidem non facit coitus, sed voluntas: et ideo non solvit illud separatio corporis […]. Non defloratio virginitatis facit coniugium, sed pactio coniugalis" (*Sententiae*, l. IV, d. XXVII, c. 3, 423).

[184] "Si quis coniugatus converti ad monasterium *velit*, non est recipiendus nisi prius a coniuge castimoniam *profitente* fuerit absolutus. Tales igitur tunc sine culpa sequuntur Christum, relicto saeculo, si habent *ex pari voluntate* castitatis *consensum*" (*Sententiae*, l. IV, d. XXVII, c. 7-8, 426-427).

genitivo oggettivo riferito alla precedente espressione *ex pari voluntate*, ma è piuttosto un genitivo soggettivo da legare al successivo sostantivo *consensum*: si tratta infatti del "consenso di castità", il consenso matrimoniale che è sempre apertura al bene reciproco, e che nasce dal desiderio di unione a Dio nell'unione con il coniuge. In questo modo anche la decisione (particolare e non certo molto comune, benché di principio possibile) di emettere voti religiosi è una decisione comunque matrimoniale, che specifica il consenso[185] e che quindi continua a portare in sé i tre beni del matrimonio, benché in una forma tutta particolare. Tutto questo trova conferma nella precisazione che in monastero non va accolto nessuno già legato dal vincolo matrimoniale senza il consenso del coniuge, e cioè non è lecito ritirarsi in convento se ciò costituisce una negazione del matrimonio, contraria in quanto tale alla fedeltà nell'aiuto reciproco verso la santità[186] o alla *castitas procreandi*: sarebbe infatti non confermato ma negato il consenso[187], cioè il *sacramentum* dell'inseparabilità dei coniugi nella dinamica sacramentale che affonda le sue radici nell'inseparabilità tra Cristo e la Chiesa di cui il matrimonio è segno sacro[188].

Il caso, studiato qui con tanta attenzione dal *Magister*, di un matrimonio all'interno del quale (e mai al di fuori di esso, come si è visto) si emettono i voti religiosi, ha parecchie affinità con il matrimonio tra la Vergine Maria e San Giuseppe: in esso non furono emessi voti religiosi, ma già prima della sua celebrazione si ritiene che entrambi (non solo Maria) avessero deciso di vivere nella verginità, a meno che Dio non avesse loro indicato altrimenti[189]. Si tratta di un matrimonio in cui non ci furono rapporti sessuali, ed è portato ad esempio come paradigma di ogni matrimonio,

---

185 Decisivo a questo riguardo è quanto il Lombardo afferma nella *distinctio* XXXII, riportando una sentenza sinodale: "Qui uxorem suam velare permiserit, aliam non accipiat, sed similiter convertatur" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXII, c. 2, 454).

186 "Si abstines sine uxoris voluntate, tribius ei fornicandi licentiam, et peccatum illius tuae imputabitur abstinentiae" (*Sententiae*, l. IV, d. XXVII, c. 7-8, 427).

187 Oggi si potrebbe dire che sarebbe una caso di divorzio illecito, un tentativo di sciogliere un matrimonio valido e indissolubile.

188 "[…] in sacramento [attenditur] ut coniugium non separetur, et dimissus vel dimissa nec causa prolis coniugatur […]. Tertium bonum coniugii dicitur 'sacramentum' non quia sit ipsum coniugium, sed quia eiusdem rei sacrae signum est, id est spiritualis et inseparabilis coniunctionis Christi et Ecclesiae" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXI, cc. 1-2, 442-443).

189 "Aliquid addendum est de modo illius consensus qui inter Mariam et Ioseph intercessit. Sane credi potest non solum Mariam, sed etiam Ioseph apud se disposuisse virginitatem servare nisi Deus aliter iuberet ; eosque sic consensisse in coniugalem societatem, ut uterque de altero revelante Spiritu intelligeret quod virginitatem servare vellet nisi Deus aliter inspiraret. Sed illam voluntatem verbis non expresserant ; postea vero expresserunt, et in virginitate permanserunt" (*Sententiae*, l. IV, d. XXX, c. 2, 439).

modello di famiglia santa (la "sacra famiglia") cui ogni famiglia deve ispirarsi. Il motivo della sua perfezione non è certo nella mancanza di rapporti sessuali: il Lombardo cita ancora ampiamente Agostino, che spiega con precisione che tra Maria e Giuseppe il matrimonio è stato perfetto, ma non nella significazione, bensì nella santità: perfetto secondo i tre beni del matrimonio, benché non ci fossero rapporti carnali, poiché furono davvero coniugi e genitori non nella carne ma nella *mens*[190]; il matrimonio – dice sant'Ambrogio – è perfezionato per mezzo della copula carnale, ma essa non porta perfezione alla verità né alla santità di questo, bensì alla sua significazione, raffigurando in modo più perfetto l'unione tra Cristo e la Chiesa[191]. Si può aggiungere quindi che il matrimonio tra Maria e Giuseppe fu certamente perfetto nella santità, e nella significazione non ebbe bisogno di quella perfezione data dall'unione carnale, poiché in altro modo era segno dell'unione tra Cristo e la Chiesa, e anzi lo era nel modo eminente della presenza e della custodia dello stesso Gesù per trent'anni. Il motivo per cui possono esistere matrimoni in cui non ci sia l'esercizio della sessualità, perciò, va rintracciato non nel presunto "disordine" di questo esercizio, ma nella vocazione di Dio a vivere in modo pieno e completo l'unità coniugale in altri segni che Lui stesso dona affinché l'unione di vita dei coniugi significhi sacramentalmente sempre l'unione di Cristo con la sua Chiesa.

Si è visto all'inizio di questo paragrafo che a proposito del matrimonio tra Maria e Giuseppe Pietro Lombardo usa una volta l'aggettivo *casta*[192], in opposizione ad *adultera*, ma subito prima di iniziare la trattazione di questo matrimonio[193] pone la doppia coppia di termini opposti (*meretrix vel corrupta* – *casta vel virgo*) di cui già si è detto. L'adulterio e il meretricio sono negazioni non dell'astinenza[194], ma del patto coniugale, e perciò un matrimonio santo, come fu quello di Maria e Giuseppe, vive l'esatto

---

[190] Cioè con l'interiorità di mente, cuore, anima (Cf. quanto visto in proposito nel paragrafo 2.1).

[191] "Inter quos [Mariam et Ioseph] perfectum fuit coniugium: perfectum quidem non in significatione, sed in sanctitate. […] tanto sanctius coniuges manebatis, quanto sanctiora concorditer placita servabatis. Perfectum igitur fuit Mariae et Ioseph coniugium in sanctitate. Perfectum etiam fuit secundum triplex bonum coniugii, fidem scilicet, prolem, et sacramentum […]. Et licet non intercessisset coniugalis concubitus, coniuges tamen vere fuerunt, "mente, non in carne", sicut et parentes, quamvis Ambrosius dicat perfectum fieri coniugium per carnalem copulam […]. Sed intelligendum est coniugium perfici commixtione corporali non quantum ad veritatem vel sanctitatem, sed quantum ad significationem, quia perfectius unionem Christi et Ecclesiae tunc figurat" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXIII, c. 2, 440-441).

[192] Cf. *Sententiae*, l. IV, d. XXX, c. 4, 442.

[193] Cf. *Sententiae*, l. IV, d. XXX, c. 1, 439.

[194] Infatti il Lombardo pone l'aggettivo *virgo* in contrasto con *corrupta*, e non con *meretrix*.

contrario del meretricio, cioè la castità (e non necessariamente, dunque, l'astinenza, come si è chiarito sopra). Il termine *castitas*, così, si precisa in questo contesto come vocabolo che esprime la verità e la santità del matrimonio e di un consenso pieno e fruttuoso, quale è chiamato ad essere e diventare ogni matrimonio, anche (e soprattutto) quelli in cui è presente la perfezione quanto al segno dell'unione carnale.

Da parte sua, l'unione carnale ha bisogno di essere "scusata"[195] non nel senso che sia un male che va tollerato[196], ma nel senso che va "difesa"[197] dalla tentazione che la vuole snaturata, e va difesa ricollocandola nella sua verità, costituita dalla *castitas procreandi*. Era infatti questa *castitas procreandi* che motivava e dava senso agli atti coniugali compiuti dagli antichi giusti[198], e li rendeva addirittura atti di pietà[199], nei quali non era certo assente il diletto della carne, che però non scadeva in libidine perché la stessa *castitas procreandi* faceva sì che di questo diletto godessero e non fossero invece ad esso assoggettati[200].

"Castità" così non significa rinuncia al piacere e al godimento del bene, ma al contrario è godimento vero del bene (in questo caso, il piacere sessuale) che viene donato nel bene compiuto (l'atto sessuale casto), godimento che non è fuggito come malvagio proprio nella misura in cui non è ricercato come fine a se stesso e smodatamente[201].

---

195 Cf. *Sententiae*, l. IV, d. XXXI, cc. 5-8, 446-451.

196 "Et nos dicimus illam concupiscentiam sempre malam esse, quia foeda est et poena peccati, sed non semper peccatum esse. Saepe enim delectatur vir sanctus secundum carnem in aliqua re, ut requiescendo post laborem, edendo post esuriem; nec tamen talis delectatio est peccatum, nisi sit immoderata. Sic delectatio quae est in coitu coniugali cui adsunt tria bona, a peccato defenditur" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXI, c. 8, 450).

197 Cf. *ibidem*.

198 "Antiquis iustis non fuit peccatum, quod pluribus feminis utebantur: neque contra naturam hoc faciebant, cum non lasciviendi causa, sed gignendi hoc facerent; nec contra morem, quia eo tempore ea fiebant; nec contra praeceptum, quia nulla lege erat prohibitum". (*Sententiae*; l. IV, d. XXXIII, c. 1, 458).

199 "Antiquis temporibus, cum adhuc salutis nostrae mysterium velaretur, iusti officio propagandi nuptias contrahebant: non victi libidine, sed ducti pietate; qui multo facilius continere possent et vellent. Utebantur tamen coniugibus, et plures uni viro habere licebat: quas castius habebat quam nunc unam quilibet iustorum, in quibus videmus quod secundum veniam concedit Apostolus. Habebant enim eas in opere generandi, non in morbo desiderii". (*Sententiae*; l. IV, d. XXXIII, c. 1, 458).

200 "Iustus quamvis cupiat dissolvi et esse cum Christo, tamen sumit alimentum: non cupiditate vivendi, sed officio consulendi, ut maneat, quod necessarium est propter alios. Sic misceri feminis iure nuptiarum officiosum fuit sanctis viris, non libidinosum. Quod enim est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis. Et utrumque non est sine delectatione carnali; quae tamen modificata, et refrenante temperantia in usum naturalem redacta, libido esse non potest. Quod autem in sustentando vitam illicitus est cibus, hoc est in quaerenda prole fornicarius vel illicitus concubitus; et quod est in cibo licito immoderatior appetitus, hoc est in coniugibus venialis ille concubitus" (*Sententiae*; l. IV, d. XXXIII, c. 1, 459).

201 Cf. *Sententiae*, l. IV, d. XXXI, c. 8, 450-451.

3. Conclusioni

La castità perciò è l'elemento indispensabile alla santità dell'atto sessuale, del matrimonio nella sua totalità[202], e di tutta la vita umana nel suo rapporto con Dio[203]. In quanto cifra di santità, non ha alcun senso affermare che la castità vissuta nella verginità (*castitas caelibum*) sia "più santa" o "preferibile" a quella vissuta nel matrimonio (la *castitas nuptiarum*, che è *castitas procreandi*)[204]: la santità infatti dipende dalla risposta alla chiamata di Dio nelle forme e nei tempi in cui questa accade per ciascuno[205]. La castità è dunque questa risposta di santità, ed è risposta data dalla mente[206] (cioè dall'anima, dallo spirito), tanto forte da poter rendere occasione di santità anche le situazioni più a rischio di peccato, se veramente l'animo è casto, libero da ogni corruzione[207]. Questa risposta dello spirito diviene fortezza nel superare anche le situazioni più difficili[208], mantenendo la fedeltà non per se stessa ma in forza della stessa castità, e cioè del dono totale di sé (il *bonum sacramenti*) che coinvolge così tutta la volontà dell'uomo, e di conseguenza tutte le sue azioni. Nel matrimonio, la castità è *castitas procreandi*, cioè non uno sforzo di indirizzare l'incontinenza alla procreazione, bensì il vivere in

---

202 Questo poiché la castità è stata determinante (come si è visto) anche nel santo matrimonio tra Maria e Giuseppe, nel quale non ci furono rapporti sessuali, ma che è esempio di santità per ogni matrimonio.

203 Cf. soprattutto quanto detto nei paragrafi 2.2 e 2.3.

204 "Quod vero castitas virginalis non praeferatur in merito coniugali castitati Abrahe, Augustinus ostendit inquiens: […] illius [Ioannis] caelibatus et istius [Abrahe] connubium pro temporum distributione Christo militaverunt. Sed continentiam Ioannes in opere, Abraham in solo habebat habitu. Melior est autem castitas caelibum quam nuptiarum: quarum unam Abraham habebat in usu, ambas in habitu. Caste enim coniugaliter vixit. Esse autem castus sine coniugio potuit, sed tunc non oportuit" (*Sententiae*; l. IV, d. XXXIII, c. 2, 459-460).

205 "Saepe enim delectatur vir sanctus secundum carnem in aliqua re, ut requiescendo post laborem, edendo post esuriem; nec tamen talis delectatio est peccatum, nisi sit immoderata. Sic delectatio quae est in coitu coniugali cui adsunt tria bona, a peccato defenditur" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXI, c. 8, 450). Cf. quanto detto in precedenza in questo paragrafo nella spiegazione del capitolo secondo della *distinctio* XXXIII (Cf. *Sententiae*, l. IV, d. XXXIII, c. 2, 460).

206 Cf. *Sententiae*, l. IV, d. XXXIII, c. 4, 461-462.

207 "Virgo prostitui potest, adulterari non potest. Nec lupanaria infamant castitatem, sed castitas etiam loci abolet infamiam. Non potest caro ante corrumpi, nisi mens ante fuerit corrupta […]. Munda enim a contagione anima, caro non peccat" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXIII, c. 4, 462). Cf quanto detto nel paragrafo 2.2.

208 "Ut non facile dimittatur uxor, Dominus solam fornicationis causam excepit; ceteras vero universas molestias, si quae exstiterint, iubet pro fide coniugali et pro castitate fortiter susineri, et moechum dixit qui a viro solutam duxerit" (*Sententiae*, l. IV, d. XXXV, c. 3, 470).

pienezza la verità del dono coniugale che è dono totale di sé nell'accoglienza dell'altro.

È dunque la castità vissuta nel matrimonio a fornire l'esempio più lampante della virtù di castità essenziale per ogni vita cristiana: il matrimonio casto-santo (quale fu per antonomasia quello di Maria e Giuseppe), infatti, è – secondo San Paolo – il *sacramentum magnum*[209] dell'unione tra Cristo e la sua Chiesa, e dunque tra Dio e l'umanità[210].

In conclusione, si può affermare che nel testo delle *Sententiae* redatto da Pietro Lombardo la nozione di castità ha uno strettissimo legame con l'azione dello Spirito santo: è infatti lo Spirito santo a donare all'uomo il casto timore di Dio, cioè il desiderio di comunione sempre più piena con Dio[211], ed è lo Spirito santo a compiere in noi l'opera di conformazione piena a Cristo a cui ci fa anelare nel desiderio dell'imitazione di Cristo[212].

Infatti, le nozioni di *castitas* e di *timor* sono in stretto rapporto con la relazione che intercorre tra Dio e l'uomo. Il *timor castus* è un desiderio di comunione piena che l'uomo volge all'invisibile azione di Dio, desiderio che nasce dal dono dello Spirito santo, dall'amore stesso di Dio, il Quale è atteso dall'anima nella più grande gratuità, come quel Cristo che si desidera ardentemente imitare (cf 2. 3), e come un amico che benché dia gioia all'amico che lo incontra è comunque desiderato non per il piacere dell'incontro ma per il bene che gli si vuole. Colpisce, pre inciso, l'immediatezza e l'evidenza della centralità cristologica che era propria dei Padri, e dalla quale il Lombardo non si discosta in nulla.

La nozione di castità viene così a coincidere con quelle di tensione all'imitazione di Cristo, di desiderio di unione sempre più intima con Dio, di apertura al dono e all'opera invisibile dello Spirito nel proprio intimo, di volontà di risposta a Dio attraverso la strada storica della propria vocazione, di apertura alla fecondità (fisica – nel caso del rapporto sessuale – e spirituale – in ogni tipo di rapporto umano) nel dono sempre più totale e completo di sé.

---

[209] "Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesiam" (Ef 5, 32 - *Vulgata*).

[210] La Chiesa infatti è il luogo dell'incontro tra Dio e l'umanità nel Cristo. Cf quanto ribadisce il Concilio Vaticano II nella costituzione dogmatica sulla Chiesa: "Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis, naturam missionemque suam universalem, praecedentium Conciliorum argumento instans, pressius fidelibus suis et mundo universo declarare intendit" (CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen Gentium*, Sessio V, 21 nov. 1964, n. 1: *AAS* 57(1965), 5).

[211] Cf. quanto visto nel paragrafo 2.3.

[212] Cf. le osservazioni conclusive del paragrafo 2.2.

4. Bibliografia

A. Fonti

MAGISTRI PETRI LOMBARDI PARISIENSIS EPISCOPI, *Sententiae in IV libris distinctae*. *Liber I et II. Liber III et IV*, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1971-1981.

S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, ll. 1-10, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001.

Catechismo della Chiesa Cattolica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992-1995

B. Strumenti

Index Thomisticus, Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae… Consociata plurium opera atque IBM automato usus digessit R. BUSA, 58 voll., Stuttgart – Bad Cannstatt 1974-1980.

G. ALBERIGO , ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 2002[2].

BARBAGLIO, BOF, DIANICH, edd., *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.

BAUMGARTNER, OLPHE-GALLIARD, edd., *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et historie*, Beauchesne, Paris 1953.

H. DENZINGER, P. HUNERMANN, edd., *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 1996[2].

VACANT, MANGENOT, edd., *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la Théologie Catholique leurs preuves et leur historie*, Latouzey et Ané éditeurs, Paris 1905.

C. Letteratura

Sulla vita e le opere di Pietro Lombardo:

M. D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, trad. it., Jaca Book, Milano 1986

ID., *La teologia come scienza nel XIII secolo*, trad. it., Jaca Book, Milano 1995[3].

J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII[e] siècle*, Éditions "De Tempel"/ Bruges-L'Édition Universelle/Bruxelles-Desclèe-Brouwer/Paris 1948.

MAGISTRI PETRI LOMBARDI PARISIENSIS EPISCOPI, *Sententiae in IV libris distinctae*, Tom. I, Pars I, Prolegomena, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1971.

Sui temi trattati:

O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siécles*, voll. 1-6, Abbaye de Mont Cesar, Louvain 1942-1954; J. Duculot, Gembloux 1959-1960.

G. MARENGO, Trinità e Creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino, Città Nuova Editrice, Roma 1990.

A. SCOLA, *Uomo-donna. Il "caso serio" dell'amore*, Marietti 1820, Genova-Milano 2002.

H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, trad. it., Jaca Book, Milano 1996[2].

D. Articoli

"Castità" in AA.VV., *Enciclopedia Cattolica*, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il libro cattolico, Città del Vaticano 1949, vol. III, coll. 1042-1053.

"Castità" in AA.VV., *Enciclopedia del cristianesimo. Storia e attualità di 2000 anni di speranza*, Edizioni Istituto Geografico De Agostini, Novara 1997.

"Castità" in G. PELLICCIA, G. ROCCA, edd., *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1975, vol. II, coll. 644-678.

"Chasteté" in BAUMGARTNER, OLPHE-GALLIARD, edd., *Dictionnaire de Spiritualité*… cit., tome II, coll. 777-810.

"Chasteté" in VACANT, MANGENOT, edd., *Dictionnaire de Théologie Catholique*… cit., tome deuxième coll. 2319-2331.

"Keuschheit" in M. BUCHEMBERGER, ed., *Lexikon für Theologie und Kirche*, Verlag Herder, Sechster Band, Freiburg 1961, coll. 133-136.

I. BIFFI, "Introduzione Generale", in S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo,* cit., 5-87.

R. BERNARD, "La vertu infuse et le don du Saint-Esprit", in *Vie Spir.* 42 (1935), 65-90.

J. A. DE ALDAMA, "Los dones del Espiritu Santo. Problemas y controversìas en la actual teologia de los dones", in *Rev. Esp. De Teol.* 9 (1949), 3-30.

J. DE BLIC, "Pour l'histoire de la théologie des dons avant St. Thomas", in *Rev. Asc. Myst.* 22 (1946), 117-179.

J. DE GHELLINCK, "Pierre Lombard", in VACANT, MANGENOT, edd., *Dictionnaire de Théologie Catholique*, cit., tome douzième, coll. 1941-2019

L. POZZI, "Castità e lussuria in Tommaso d'Aquino", in *Philologica* 5 (1996), 9-33.

Sofferenze spirituali e aspetti demonologici nella vita di un santo del Novecento: Don Giovanni Calabria

Alberto CASTALDINI

> "Beato l'uomo che sopporta la tentazione, perché una volta superata la prova riceverà la corona della vita che il Signore ha promesso a quelli che lo amano" (*Gc* 1,12).

Santo è anche colui che fa dell'umiltà il tratto costitutivo della sua vocazione e la cifra principale della sua azione. Questa genuinità dello spirito, accompagnata a un animo introspettivo, sviluppa in lui una profonda empatia e lo porta non solo a consolare i sofferenti, ma a farsi concretamente carico del loro dolore, ispirandosi a tal punto a Cristo da completare, giorno dopo giorno, *quello che manca ai suoi patimenti "a favore del suo corpo che è la Chiesa"* (*Col* 1,24). Il santo assume così sulla propria carne e imprime nella propria anima le sofferenze del mondo, sviluppando uno speciale *carisma della riparazione*, sorgente di innumerevoli grazie. Ogni sua giornata diviene infine un atto di preghiera vivente.

Don Giovanni Calabria (Verona 1873-1954), il santo della Provvidenza, canonizzato nel 1999, protagonista della vita ecclesiale italiana della prima metà del Novecento, promotore della formazione umana e professionale dei giovani, sino alla fine della sua lunga esistenza terrena fu consapevole che – come scrive san Paolo – "tutto concorre al bene di coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo disegno", tanto che "li

ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo" (*Rm* 8, 28-29). Proprio in ragione della sua conformità a Cristo, molte furono le prove e le sofferenze sopportate in vita da questo santo sacerdote dagli umili natali, inizialmente contrastato nella sua vocazione poiché non ritenuto dai superiori di sufficiente ingegno, e che fu non solo zelante fondatore della Congregazione dei Poveri Servi della Divina Provvidenza (1932), come del suo ramo femminile, ma profetico esempio per la Chiesa italiana e universale, stimato da protagonisti della vita religiosa del suo tempo, come il beato cardinale Ildefonso Schuster, arcivescovo di Milano, o san Padre Pio da Pietrelcina, e pioniere nel dialogo ecumenico con i cosiddetti fratelli cristiani separati: dallo scrittore anglicano inglese Clive Staples Lewis al pastore luterano svedese Sune Wiman, al metropolita ortodosso romeno Vissarion Puiu. Il prete veronese aveva a tal punto a cuore l'unità delle Chiese che nel 1941 accettò la presidenza italiana dell'Opera internazionale "Catholica Unio". Don Calabria fu inoltre in speciale comunione fraterna con gli ebrei, che sempre amò dopo che da bambino aveva assistito alle loro cerimonie di culto nella sinagoga di Verona, portando loro conforto durante la persecuzione nazifascista negli anni dell'ultima guerra. Quando nel dicembre del 1954 il sacerdote morì, il rabbino di Verona dott. Emanuele Weiss Levi partecipò ai suoi funerali. Dunque, egli fu non solo umile, mite, instancabile benefattore dei figli più poveri del popolo veronese, ma infaticabile operatore di pace e convinto promotore di giustizia, precursore della riforma della Chiesa già prima del Concilio Vaticano II.

La sua multiforme dedizione apostolica, l'intuizione verace dietro ogni suo gesto, la purezza della sua testimonianza non potevano perciò che unirlo nelle sofferenze a Cristo, supremo modello della sua missione sacerdotale, perché la strada di Gesù verso la gloria è la stessa dei suoi figli (*Rm* 8,17) e passa attraverso una porta stretta che non esclude il sacrificio. Aveva scritto Don Calabria che "le prove e le sofferenze, unite alle sofferenze di Gesù, arricchiscono le nostre anime e fanno vivere le opere di Dio". Eppure, con la sua innata umiltà, assimilata nella modesta abitazione natale di Vicolo Disciplina a Verona, in Contrada Santi Apostoli, figlio di Luigi, calzolaio, e di Angela Foschio, sarta e stiratrice, Don Giovanni Calabria chiedeva già anziano ai confratelli di pregare affinché egli potesse comprendere il "dono della sofferenza". E i suoi erano dolori non solo fisici ma soprattutto spirituali, che, nonostante i frutti copiosi della sua Opera, gli

cagionarono angoscia e disperazione, sia in ragione del male così diffuso nella società, culminato nelle due guerre mondiali le cui privazioni egli sperimentò personalmente assieme ai suoi "buoni fanciulli", sia per una misteriosa prova interiore, un'offerta di sé per la riparazione dei peccati che lo accompagnò fin dalla giovinezza.[1]

A undici anni si ammalò gravemente, gettando nello sconforto la madre che aveva perso già quattro figli, ma guarì dopo essere stato in pericolo di morte. La sua vocazione sacerdotale fu contrastata perché grande sarebbe stato il bene da essa scaturito per il riscatto degli orfani e dei giovani in difficoltà attraverso la Casa Buoni Fanciulli fondata nel 1907. Ma la volontà di Dio non si ferma agli ostacoli umani, col tempo sapientemente li aggira, e Giovanni venne infine ordinato nel 1901 dal cardinal Bartolomeo Bacilieri, vescovo di Verona. In compenso la sua missione non fu mai digiunta da un personale calvario. Come ebbe a dire il cardinale Schuster: "Mi pare che in queste sofferenze di Don Calabria ci sia la mano di Dio. Quando vuole adoperare un'anima, la stritola".[2] Se il "servo del Signore" (*Is* 53,10) cui il santo arcivescovo benedettino si riferiva è strumento della volontà dell'Onnipotente, non ne è l'ingiustificata, passiva vittima. Egli è sì destinatario di tribolazioni permesse da Dio ma non certo da Lui generate, poiché il Padre celeste, fonte primaria dell'Amore, desidera solo il bene dei propri figli. Come ha scritto l'esorcista e scrittore Don Gabriele Amorth "deve essere ben chiaro che il male, il dolore, la morte e l'inferno, il diavolo *non sono opera di Dio*" [3], mentre Satana cerca di convincere l'uomo che Dio non lo ama. Se la sofferenza – affermava Don Calabria – è "moneta di Dio", ciò significa solamente che essa può essere elargita a garanzia dei percorsi misteriosi del Suo provvidente disegno. Resta il fatto che ogni croce genera anche angoscia, abbandono, esclusione, e negli ultimi anni il santo veronese non temette di affermare che quest'ora "terribile" da lui vissuta era "l'ora di Satana", che induceva a tornare urgentemente al Vangelo nella consapevolezza che l'ora del dolore fisico e spirituale "è anche l'ora di Gesù: è l'ora delle grandi decisioni…Gesù non verrà meno alla sua parola".[4] Le sue

[1] Per le notizie biografiche sul santo presbitero rimandiamo alla letteratura sul tema, promossa dalla sua congrezione, tra cui ricordiamo: OTTORINO FOFFANO, *Don Giovanni Calabria*, Regnum Dei Editrice, Verona 1959; MARIO GADILI, *San Giovanni Calabria*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

[2] O. FOFFANO, *op. cit.*, 412.

[3] GABRIELE AMORTH, *Dio più bello del diavolo. Testamento spirituale*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2016, 67.

[4] M. GADILI, *op. cit.*, 384.

preoccupazioni, non rivolte esclusivamente alla sua persona ma a tutto il popolo di Dio, verranno confermate anni dopo da papa Paolo VI nell'udienza generale del 15 novembre 1972, quando parlando delle necessità della Chiesa non temette di affermare che "uno dei bisogni maggiori è la difesa da quel male che chiamiamo il demonio".

Nonostante le promesse divine, molte ore buie segnarono l'esistenza del santo veronese fino al suo tramonto. Fu lunga la sua "notte oscura", segnata anche da stati ansiosi e depressivi, ma Don Calabria accanto al conforto dei collaboratori trovava la forza di affermare: "Accetto tutto in espiazione dei miei peccati, per l'Opera, per il mondo…". Alla mente del sacerdote, ormai anziano e fragile, si riaffacciavano forse le parole del suo direttore spirituale, il carmelitano Padre Natale di Gesù del Convento veronese degli Scalzi: "Si ricordi che il demonio è uno dei più terribili avversari di Lei, e se potesse precipitarla nell'Adige, sarebbe per lui una grande vittoria e trionfo".[5] Quindi, egli fu sempre pronto a combattere la sua buona battaglia, sopportandone i colpi violentissimi, rivestito "dell'armatura di Dio" (*Ef* 6,11). Come san Paolo, Don Calabria comprese di essere stato "afferrato" da Gesù, ma in questa sua chiamata che presentava gioie e sofferenze non fu mai un alienato bensì un uomo in costante relazione con Dio e con gli uomini, sempre in grado di parlare sinceramente "dei suoi sentimenti profondi, delle sue emozioni, delle sofferenze fisiche e spirituali", come "del suo corpo, del suo cuore, del suo spirito e della sua coscienza".[6]

L'antico Avversario del capitolo terzo di *Genesi*, lo spirito negatore e distruttore – Padre Natale ne era certo – fu il suo "acerrimo nemico", poiché Don Giovanni era "tanto amato da Gesù", in quanto "istrumento nelle mani di Dio per compiere opere a bene della Chiesa di Dio". La purezza di Don Calabria, il profumo della sua santità già in vita (Padre Pio ai veneti che a lui si rivolgevano nel Gargano consigliava di recarsi dal sacerdote veronese), la genuinità della sua testimonianza scatenavano certamente la furia distruttiva del Maligno, a tal punto che la sua azione persecutoria non gli risparmiò le pene interiori più laceranti, angosciandolo per la paventata inutilità dell'intera sua vita. Come il Curato d'Ars egli non fu esorcista, ma con le sue opere e le sue sofferenze strappò molte anime al diavolo, che in

---

[5] O. FOFFANO, *op. cit.*, 409.

[6] RINALDO FABRIS, *Tutto per il Vangelo. La personalità, il pensiero, la metodologia di Paolo di Tarso*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 28.

ogni momento "come leone ruggente va in giro, cercando chi divorare" (*1Pt* 5,8). Come Giobbe, anch'egli levò il suo grido a Dio, soffrendo ingiustamente, ma rimanendo fedele nella speranza della consolazione, infine morendo "vecchio e sazio di giorni" (*Gb* 42,17). Non per caso, il carmelitano p. Cherubino della Vergine del Carmelo, che divenne suo confessore dopo la morte di p. Natale di Gesù, lo paragonò giustamente al patriarca Giobbe.

La desolazione morale, la notte oscura dell'anima, una melanconia infinita, assunsero in lui i tratti della persecuzione spirituale fino agli ultimi giorni, allorché una serenità interiore lo pervase a tal punto da indurlo a offrire la sua vita per la guarigione di papa Pio XII gravemente ammalato.[7] I medici e i collaboratori di Don Calabria testimoniano come il sacerdote soffrisse nella persuasione di aver commesso gravi peccati, di essere lontanto dal pentimento e perciò ancor più colpevole e meritevole di castigo. A ciò si aggiungeva l'impossibilità a pregare, con la mente deturpata da pensieri avversi al Signore e alla fede, come nel cosiddetto "delirio di colpa", grave stato di melanconia che tormenta le anime, spesso le più elette, tanto da far supporre l'azione straordinaria di uno spirito infernale. Come ha scritto il demonologo mons. Corrado Balducci, questa condizione determina "la persuasione di aver commesso gravi peccati e di non potersene pentire, la certezza di non venire perdonato da Dio e della evidente dannazione eterna, la conseguente impossibilità per l'individuo di pregare, comunicarsi […]".[8] In tali situazioni occorre sempre discernere con attenzione la sofferenza psichica dall'eventuale possessione. Non sorprende il fatto che in questi casi la mente della persona (anche del sacerdote) può essere angustiata persino da imprecazioni blasfeme, come avvenne per Don Calabria. Don Amorth, chiedendo al passionista Padre Candido Amantini (1914-1992), per trent'anni esorcista della Diocesi di Roma e avviato alla beatificazione, che nome avrebbe dato al demonio, si sentì rispondere: "Bestemmia".

Don Giovanni Calabria patì come molti altri santi. Tornano alla mente episodi della vita del Santo Curato d'Ars o di Padre Pio, di santa Veronica Giuliani o di santa Mariam Baouardy, ma le esperienze vissute dal sacerdote veronese sono forse assimilabili a quelle di santa Gemma Galgani (1878-1903), la giovane passionista lucchese che abbracciò la croce

[7] O. Foffano, *op. cit.*, 434.

[8] Corrado Balducci, *La possessione diabolica*, prefazione di Emilio Servadio, Ed. Mediterranee, Roma 1974, 151.

attribuendo alla propria vita un senso reale che sapesse mutare il dolore sofferto nell'amore assoluto e incondizionato per Cristo. Non si trattò in entrambi di una conformazione ideale, ma di un patire concreto, che comprendeva pesantissime vessazioni spirituali e fisiche, culminanti in un'ossessione dello spirito che spingeva al dubbio insanabile, al senso di fallimento, alla disperazione, accompagnando Gesù in un doloroso Getsemani quotidiano al punto di superare persino il confine dell'insanabile smarrimento, sperimentando l'angoscia del non-ritorno, pur rammentando in ogni caso che – come ha scritto il domenicano Giovanni Cavalcoli – nella *buona battaglia* il "principio fondamentale della vittoria su Satana è la croce di Cristo per la potenza dello Spirito e l'intercessione della Madonna".[9]

Nel corso del processo canonico per il riconoscimento delle virtù di Gemma Galgani, la zia Cecilia Giannini descrisse in modo efficace le vessazioni diaboliche cui fu sottoposta la giovane lucchese, e in esse ravvisiamo forte analogie con quanto ebbe a sopportare Don Calabria. La zia di Gemma disse che gli spiriti infernali le apparivano nella camera sotto le sembianze di cani, di gatti, di figure umane dalla pelle scura. Mentre la stessa Gemma si trovava in casa il diavolo le si manifestò minaccioso sotto l'aspetto di un giovane che aveva lavorato come garzone nella farmacia paterna, ma con il quale lei non aveva mai parlato (un evento analogo si verificò anche con Don Calabria, come raccontò un confratello presente nella sua stanza la notte). Eppure quel ragazzo, affermarono i parenti interpellati da Cecilia, non si era mai recato in casa loro. Una religiosa, Suor Agnese, con riferimento al periodo in cui Gemma si trovava presso le suore Mantellate, descrisse nella sua deposizione le pesanti vessazioni da lei subìte. La religiosa parlò di "angustie di spirito", "terrori, apparizioni e colpi", violente percosse fisiche. I testimoni, in altre deposizioni, affermarono come Gemma fosse spesso dissuasa dal Maligno di accostarsi ai sacramenti.[10]

La semplicità d'animo di Don Calabria, che coesisteva con la progettualità profetica del fondatore, dell'infanticabile costruttore di opere, rappresentava un modello di vita per quanti lo conoscevano, e si accompagnava a un cuore introspettivo, che si manifestava nella relazione col prossimo. Questo atteggiamento, come in altri santi, perfezionava una

[9] GIOVANNI CAVALCOLI, *La buona battaglia. Saggio teologico sulla lotta contro il demonio*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1986, 55.

[10] ANTONIO CALABRESE, *Santa Gemma Galgani*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, 172-173.

profonda empatia che sfociava nel comune patire, conformandosi a Cristo nell'*atto della riparazione*, camminando lungo quel percorso che conduce alla gloria futura ma che per tutti passa inevitabilmente dal Golgota.[11] Don Calabria fece proprio, soprattutto nell'anima, quel carico di sofferenza intimamente lacerante che giunse nei momenti di maggiore disperazione a soffocare l'Amore e a offuscare persino quella prospettiva d'eternità che si pone al centro delle promesse divine per l'uomo.

Non si deve però considerare che Don Calabria attribuisse con facilità queste prove all'azione del demonio. Uomo e prete di antica quanto solida formazione, ragionava e si esprimeva con innato discernimento, e da queste esperienze sapeva trarre ammaestramenti che condivideva per il bene delle anime, affinché la sua palestra personale potesse irrobustire i fratelli. Per questo affermava che "il demonio tenta in modo speciale con lo scoraggiamento", ma che proprio per questo occorreva farsi santi a suo dispetto.[12] Ciò non significa demonizzare ogni fenomeno incomprensibile che coinvolge l'uomo (e che la scienza potrebbe ben spiegare), ma raccomandare criterio nel giudizio, non escludendo nel contempo le indicazioni di quella sensibilità spirituale che proviene solo dall'esercizio assiduo della vita cristiana e dalla pratica della preghiera. Il servo di Dio Padre Candido Amantini, che fu fine teologo oltre che celebre esorcista, osservò: "noi non neghiamo minimamente i progressi della scienza; ma è contro la realtà, da noi continuamente sperimentata, illudersi che la scienza possa spiegare tutto e voler ridurre ogni male alle sole cause naturali".[13] Detto ciò la credenza nella presenza e nell'azione del diavolo non deve essere equiparata o anteposta alla fede nel Dio vivente che redime e salva. Come ha precisato il gesuita p. Maurizio Flick «"crediamo" soltanto in Dio. Anzi, neppure possiamo dire che "crediamo il diavolo", così come diciamo che "crediamo la Chiesa, una, santa, cattolica e apostolica". Credere la Chiesa significa che ammettiamo la dottrina cattolica sulla Chiesa, perché Dio l'ha rivelata».[14] Il

---

[11] Spicca l'esempio della grande mistica cappuccina santa Veronica Giuliani che nell'esistenza terrena sopportò umiliazioni e sofferenze ritenendosi come mediatrice (o "mezzana") della salvezza dei peccatori e la liberazione delle anime purganti. Sul tema si veda il volume di RENZO LAVATORI, *Il patire e l'amare. L'ardore serafico di Veronica Giuliani*, Monastero San Silvestro Abate, Fabriano (Ancona) 2013.

[12] ROMOLO LODETTI, *I fioretti di Don Calabria. Episodi, fatti, incontri, dialoghi*, presentazione di Mons. Maffeo Ducoli, vescovo di Belluno-Feltre, Edizioni Dehoniane, Roma, 1999, 234-235

[13] PADRE CANDIDO AMANTINI, *presentazione* a GABRIELE AMORTH, *Un esorcista racconta*, Edizioni Dehoniane, Roma 1991, 8.

[14] MAURIZIO FLICK S.J., "Riflessioni su Satana, oggi", *Rassegna di Teologia* 20 (1979), 61.

diavolo diversamente non è oggetto primario della rivelazione: si è manifestato nella Scrittura come si manifesta nell'azione straordinaria sull'uomo.[15]

Dunque, nulla di soprendentemente "paranormale" nella vita del santo prete veronese, piuttosto molto di sinceramente spirituale e perciò non sempre spiegabile con categorie umane, ma comprensibile con quelle evangeliche o grazie a metafore efficaci perché imbevute di quella saggezza popolare che Don Giovanni Calabria aveva respirato alla scuola domestica di mamma Angela: "Satana è in catena – amava dire il nostro santo – ma bisogna stare attenti, perché la catena è lunga".[16] Don Calabria, osservando e benedicendo come soleva fare al termine del giorno la sua città dal colle di San Zeno in Monte, sede dell'opera, era pienamente consapevole come quella catena fosse in grado di imprigionare il mondo intero e con sensibilità escatologica visse le prove più tragiche dell'umanità nel Novecento. Uno scenario questo che viene solennemente riaffermato dai documenti del Concilio Vaticano II: "Tutta intera la storia umana è infatti pervasa da una lotta tremenda contro le potenze delle tenebre; lotta cominciata fin dall'origine del mondo, destinata a durare, come dice il Signore, fino all'ultimo giorno. Inserito in questa battaglia, l'uomo deve combattere senza soste per poter restare unito al bene, né può conseguire la sua interiore unità se non a prezzo di grandi fatiche, con l'aiuto della grazia di Dio" (Cost. *Gaudium et Spes*, 37)

L'aneddotica calabriana riporta molti episodi in cui il confine tra il mondo spirituale e la dimensione terrena pare venire meno (situazione analoga a quella di un altro grande santo dei giovani: Don Giovanni Bosco). Anche la documentazione del processo canonico, che elevò il prete veronese agli altari, ne reca puntuale testimonianza, a conferma di come – pur nella sofferenza – in Don Calabria rimanesse piena la vigilante responsabilità verso le strategie del Maligno (*2Cor* 2,11) nella fedele adesione a Gesù Cristo.

Allorché all'avvio del suo ministero fu vicario cooperatore a Santo Stefano, antica chiesa di Verona nei pressi del fiume Adige, nella casa in cui

---

[15] Pur vero è che «Satana si mostra come colui che sta all'opposto di dove sta Cristo, che possiede uno spirito del tutto contrario a quello di Cristo, che compie azioni agli antipodi di quelle di Cristo (1 Gv 2, 22). Per conoscere dunque chi è e cosa fa Satana occorre conoscere chi è e cosa fa Cristo, poiché solo la parte positiva fa capire quella negativa. La rivelazione di Cristo corrisponde anche alla rivelazione di Satana, il "mysterium salutis" illumina anche il "mysterium iniquitatis"» (R. LAVATORI, *Satana, un caso serio. Studio di demonologia cristiana*, EDB, Bologna 1995, 407). Più che di *corrispondenza* però, sarebbe preferibile parlare di *riflesso* della divina rivelazione sulla realtà personale del diavolo.

[16] R. Lodetti, *op. cit.*, 237.

viveva con la madre e la nipote Teresa, dopo un periodo di iniziale tranquillità, seguirono inspiegabili fenomeni fisici. Oggetti e mobili si muovevano da soli, il campanello della porta non dava tregua senza che nessuno lo toccasse e invano si cercò di fissarne il tirante. Lo si avvolse persino con degli stracci, ma fu inutile. Testimoni oculari di questi eventi furono notabili cittadini come il marchese Da Lisca, il prof. Grancelli e Don Scapini, professore di matematica al Seminario. Anche mons. Luigi Peloso, vicario generale della diocesi di Verona, che abitava nei pressi, udì quegli strani rumori e frastuoni. Il parroco un giorno cercò di bloccare la corda metallica del campanello, avvolgendosi le mani con delle pezze. Mollò la presa prima che la corda gli ferisse i palmi. Anche il carmelitano P. Natale di Gesù volle assistere ai fenomeni nella casa di Vicolo Fontanelle. Essi durarono alcuni mesi per poi cessare del tutto.[17] Si trattava evidentemente di un'infestazione locale, ovvero l'evento per cui in un luogo abitato, o disabitato che sia, si verificano strani e ripetuti fenomeni come suoni, rumori, odori, telecinesi. Essa deve essere intesa come "una molestia che il demonio direttamente esplica in un luogo o sulla natura animata inferiore (regno vegetale e animale), per arrivare poi indirettamente all'uomo, al quale è sempre orientato il carattere malefico del disturbo".[18] La sonorità di questi fenomeni può spaventare, ma Padre Pio, alla luce della sua lunga esperienza di combattente la buona battaglia contro il Maligno, così tranquillizzava in una lettera le sorelle Ventrella sue figlie spirituali: "Ricordatevi di questo: se il demonio fa strepito è segno che egli è ancora al di fuori e non già al di dentro. Ciò che deve atterrire è la sua pace e concordia con l'anima umana". Differente è il caso dei disturbi esterni e della vessazione, condizioni che coinvolsero anche santi illustri come Caterina da Siena e lo stesso frate di Pietrelcina, da intendersi come molestie, fisiche o interiori, che mai si sostituiscono alle capacità intellettive e coscienti della persona, recando però disturbo e sofferenza alle anime. Ogni manifestazione di questo tipo è parimenti diretta a contrastare la bontà delle persone e il loro amore per Dio.

Pochi anni dopo i fatti di Santo Stefano, quando l'opera dei Buoni Fanciulli, grazie alla generosità del conte Francesco Perez, era già stata avviata e il progetto iniziava a dare i frutti sperati, ecco che l'ansia, lo

[17] O. FOFFANO, *op. cit*., 120-123.

[18] C. BALDUCCI, *Il diavolo*, Mondadori, Milano 1994, 207. Balducci distingue questi fenomeni da quello noto nella letteratura specialistica e nella cultura di massa come *poltergeist* (*ibid*., 208).

scoraggiamento, tormentarono Don Calabria. Padre Natale di Gesù in una lettera del 21 settembre 1913 gli scrisse: "Per obbedienza poi Le comando e Le impongo di mettersi in pace, quieto e tranquillo e tutta la sua responsabilità, tutti i suoi peccati, lasci tutto a carico della mia coscienza, perché io devo rispondere della Sua anima dinanzi a Dio. Per carità, non la dia vinta al demonio…". Ma notte e giorno non c'era pace per il giovane prete. Notti lunghissime, disperate, l'impossibilità di raccogliersi nella preghiera, di lavorare per la Casa dell'Opera. Il 30 gennaio di quello stesso anno il fedele confessore aveva osservato in una lettera: "Si ricordi bene: ogni volta che si assenta da codesta Casa senza una giusta ragione e che non sia conforme alla Divina Volontà, è una vittoria per il nostro nemico Satana, il quale poi se ne ride sgangheratamente".[19] E in una missiva del 1914 p. Natale significò al giovane presbitero la ragione ultima delle sue sofferenze: "Non dimentichi mai che S. Zeno in Monte è il suo Calvario, sopra il quale Gesù lo vuole immolato, a gloria Sua, a salute di tante anime, di milioni di anime, e per la santificazione dell'anima della Reverenza Vostra".[20] Queste parole si sarebbero rivelate profetiche 40 anni più tardi. Padre Natale ben svolgeva nel suo ruolo di direttore spirituale uno dei mandati che Cristo stesso aveva ascritto al sacerdozio, e cioè di permettere all'uomo la vittoria sul male. Con l'annuncio della Parola di Dio, con l'esercizio del ministero sacramentale, con la cura delle anime, il sacerdote – ha osservato p. Cavalcoli – dona quella "luce di verità" che è arma e difesa per i fedeli, fornisce "quella vita e quella forza soprannaturali" indispensabili nella lotta contro il Maligno e ogni sua iniquità.[21]

In una notte del 1934 Don Calabria si rifugiò nel Convento degli Scalzi, presso p. Natale di Gesù, per trovare un po' di pace dagli attacchi delle tenebre. Ciò si era verificato già agli inizi dell'Opera, ma il suo confessore quella volta lo aveva rimandato a casa. Dopo averlo ospitato in una delle celle, i carmelitani udirono nella quiete notturna rumori e gemiti. Entrati nella stanza trovarono il prete tremante e pieno di lividi, tanto da indurli a benedirlo. L'episodio si ripeté quella stessa notte e la benedizione fu rinnovata. Poi Don Calabria si addormentò.[22] **Esperienza analoga fu vissuta da Padre Pio, e ci aiuta a comprendere la straordinarietà di questi**

[19] O. FOFFANO, *op. cit.*, 203.
[20] *Ibid.*, 424-425.
[21] G. CAVALCOLI, *op. cit.*, 31-32.
[22] R. LODETTI, *op. cit.*, 240-241.

fenomeni, così simili in anime elette differenti per origine e contesto culturale. In una lettera a p. Agostino da San Marco in Lamis il 18 gennaio 1912, il santo cappuccino scriveva che il demonio

> non si vuole dare per vinto. Ha preso quasi tutte le forme. Da vari giorni in qua mi viene a visitare assieme con altri suoi satelliti armati di bastoni e di ordigni di ferro e quello che è peggio, sotto le proprie forme. Chi sa quante volte mi ha gittato dal letto trascinandomi per la stanza.

E in una lettera del giugno 1912 padre Pio così raccontò:

> L'altra notte la passai malissimo; quel cosaccio [il diavolo, *ndr*] da verso le dieci, che mi misi a letto, fino alle cinque della mattina non fece altro che picchiarmi continuamente. Molte furono le diaboliche suggestioni che mi poneva davanti alla mente, pensieri di disperazione, di sfiducia verso Dio […]. Credevo proprio che fosse quella propriamente l'ultima notte di mia esistenza; o, anche non morendo, perdere la ragione. Ma sia benedetto Gesù che niente di ciò s'avverò. Alle cinque del mattino, allorché quel cosaccio andò via, un freddo s'impossessò di tutta la mia persona da farmi tremare da capo a piedi, come una canna esposta ad un impetuosissimo vento. Durò un paio d'ore. Andai del sangue per la bocca.

Le vessazioni fisiche di Don Calabria, così simili a quelle che patì Padre Pio, ci sorprendono, ma nello stesso tempo ci inducono a quella cautela che non è espressione di incredulità, ma di ponderata attenzione verso analoghi episodi straordinari, indizi di una vita intensamente spirituale, di una sensibilità certamente fuori dall'ordinario, nella consapevolezza che nulla, nemmeno il più feroce persecutore, "potrà mai separarci dall'amore di Dio, in Cristo Gesù, nostro Signore" (Rm 8, 39), giacché – per citare papa Leone Magno – "colui che è in noi è più forte di colui che è contro di noi, il nostro vigore è in lui, nel confidare nella sua forza. Per questo infatti il Signore ha voluto subire l'attacco del tentatore: per istruirci con il suo esempio e insieme difenderci con il suo aiuto" (Leo I, *Homilia* XXXIX, 3, ed. T. Mariucci).[23]

[23] Il credente deve sempre considerare che la potenza del diavolo "non è infinita. Egli non è che una creatura, potente per il fatto di essere puro spirito, ma pur sempre una creatura: non può impedire l'edificazione del Regno di Dio. Sebbene Satana agisca nel mondo per odio contro Dio e il suo Regno in Cristo Gesù, e sebbene la sua azione causi gravi danni – di natura spirituale e indirettamente anche di natura fisica – per ogni uomo e per la società, questa azione è permessa dalla divina Provvidenza, la quale guida la storia dell'uomo e del mondo con forza e dolcezza" (*Catechismo della Chiesa Cattolica* 395).

Un fratello dell'Opera di Don Calabria, Oliviero Prospero, raccontò di come il Padre venisse assalito sul piano fisico da tormenti visibili nel volto, mentre con tono della voce alterato e in dialetto inveiva contro se stesso, contro la sua stessa missione. Questi fenomeni si verificarono a Villa Ugolini, sulle Torricelle – le colline alle spalle di Verona – dove Don Calabria visse negli anni della Prima guerra mondiale. Fratel Oliviero, chiamata ad assistere il sacerdote dal 1917, testimoniò che spesso gli appariva pesantemente oppresso, il viso e le mani gli scottavano come fosse febbricitante, digrignava i denti, esclamava imprecazioni rivolte contro di sé e diceva: "Ammazza questo prete, questo sacco di carbone, questo assassino che mi ruba tante anime. Quand'è che muore? Brucialo". Dopo qualche ora ritrovava la pace e tranquillizzava i presenti spiegando di non spaventarsi, che tutto sarebbe finito e che non era lui a parlare in quel modo, ma un altro parlava per mezzo della sua bocca.[24] In un'altra occasione preannunciò un prossimo attacco, ingiungendo al confratello di non interloquire in alcun modo con quella presenza. Verificatosi quanto previsto, quella voce che lo pervadeva chiese perentoria: "Cosa fa Don Calabria? Mi porta via tanti giovani… sarebbero tutti miei".[25] Consapevole di queste vessazioni il sacerdote ripeteva spesso giaculatorie e invocazioni.

Nella primavera del 1936, mentre Don Calabria si trovava a Casa Nazareth permise a un collaboratore, fratel Pietro Bisello, di dormire in una stanza attigua alla sua per verificare di persona quali fenomeni straordinari, sonori e visivi, si verificassero nel corso delle sue notti tormentate. Il fratello coadiutore accettò quasi per celia ma uscì scosso da quell'esperienza fatta di presenze visibili, anche apparentemente fisiche, misteriose, beffarde quanto inquietanti.[26] Di questi fenomeni fu testimone anche una delle religiose della casa di San Pancrazio, nei pressi della città, la quale, ricevuta una telefonata da una voce minacciosa ma simile a quella del Fondatore, pochi istanti dopo trovò alla porta Don Calabria in visita che ascoltò profondamente scosso il racconto. Il sacerdote all'udire i dettagli si turbò in viso, e fu persino colto da un tremito, accasciandosi e chiedendo aiuto al Signore.[27]

---

[24] LUCIANO SQUIZZATO, «"Un incarico divino…". Il "voto di vittima" e la riparazione in San Giovanni Calabria», *Rivista di Studi Calabriani*, Verona, a. VIII (2007), vol. II., 80 n.

[25] R. LODETTI, *op. cit.*, 243.

[26] *Ibid.*, 256.

[27] *Ibid.*, 242-243.

Pare di scorgere in queste prove quel "pungiglione nella carne" evocato da san Paolo nella *Seconda Lettera ai Corinzi* (12,7), che lo tormentò per non indurlo in superbia. Tali gravi vessazioni, culminanti come già detto in pensieri ossessivi e fenomeni talora dissociativi, di profonda prostrazione psicologica, non furono comunque in grado di minare nelle fondamenta la volontà di Don Calabria, nemmeno quando gli assalti lo colpivano nel corso della Messa a tal punto da indurlo a sospenderla per poi riprenderla con ritrovato vigore, consapevole del fatto che "la libera decisione della volontà è la chiave che apre o chiude ai demoni l'accesso nella cittadella della nostra anima. Contro la libera volontà dell'uomo, che ha preso una decisione, i demoni sono impotenti".[28]

Negli anni della vecchiaia si fece più profondo e radicato il senso di disperazione e abbandono nell'anziano sacerdote: "Non credo più a niente…ho le mani vuote…sono zero e miseria…cosa vuole Gesù da me?". Egli inoltre lamentava che un "muro di divisione" lo separava da Cristo, tanto da credere di essere da Lui rifiutato per sempre, senza alcuna speranza. "Dio el me leva la presenza", affermava sconsolato Don Calabria nel suo amato dialetto. Padre Pio l'avrebbe di certo esortato "di non dare ascolto a ciò che la vostra immaginazione e il demonio vi suggeriscono. La fantasia e il demonio vorrebbero darvi a credere che voi offendete continuamente Dio e che resistete sempre o quasi sempre alle divine chiamate" (lettera a Raffaelina Cerase). L'inganno dunque operava sull'umore e le ideazioni più fosche lo affliggevano, facendogli paventare lo smarrimento della ragione. Ma la vicinanza delle anime, la comunione dei santi oltre l'esistenza terrena lo confortavano: di ciò egli fu sempre consapevole. Che Don Calabria abbia sperimentato tutto ciò per così molti anni non deve sorprendere perché il dato della sofferenza umana per causa del Maligno è parte dell'annuncio cristiano, tanto che – ha scritto Don Renzo Lavatori – "non si può togliere tale aspetto dal vangelo, senza, con questo, cambiare il senso dell'essere e dell'opera di Cristo".[29] Gli esorcismi operati da Gesù e descritti dagli evangelisti non costituiscono un racconto simbolico, ma una battaglia personale, tanto che il Redentore ordina ai demoni di rivelare il loro nome, dopo che loro hanno osato fare il suo. Il nome nella Bibbia ha infatti un significato profondo, che tocca l'essenza della persona. Un episodio colpisce

[28] EGON VON PETERSDORFF, *Demonologia: le forze occulte ieri e oggi*, tr. it.. Marietti, Torino *1967*, 88.
[29] R. LAVATORI, *op. cit.*, 40.

in tal senso. Don Calabria un giorno rivelò che uno dei suoi tentatori si chiamava Asmodeo, confermando quanto riporta la letteratura demonologica in proposito.[30]

Tutte queste prove rientrarono comunque in un progetto divino a cui il santo veronese aveva aderito consapevole. Sin dai primi anni di ministero Don Calabria – come ha scritto Don Luciano Squizzato – ebbe del suo sacerdozio una precisa concezione, quella del *sacerdos alter Christus*, ovvero a suo avviso il sacerdote doveva offrirsi come vittima perché il Signore è per lui "eredità" e "calice".[31] Giovane prete, egli si offrì da subito come vittima per la crescita dell'Opera, da poco fondata e nella quale aveva infuso tutto il suo zelo, intendendo questa offerta non come qualcosa di temporaneo ma come una scelta definitiva. Naturalmente l'oblazione implicava una conformazione radicale, financo una identificazione con il modello supremo della vittima, e la conseguente partecipazione al disegno di redenzione salvifica. Il prezzo non poteva che essere elevato: il Golgota personale di Don Calabria fu soprattutto la *notte oscura* iniziata intorno al 1950 e conclusasi nell'anno della morte del santo, il 1954.

Squizzato ha sviluppato un raffronto tra l'esperienza calabriana e quella descritta con vertici di mistico afflato, nonché di razionale consapevolezza, da san Giovanni della Croce (carmelitano come i confessori del santo veronese). Il quadro di sofferenze interiori che le testimonianze (rese nel processo canonico) delineano è dettagliato, confermando certe pagine del mistico spagnolo: tentazioni contro la fede, contro la speranza, prove cagionate dalla calunnia degli uomini o dall'incomprensione del mondo. Don Calabria, l'abbiamo già accennato, sperimentò anche la tentazione della bestemmia, come confidò al suo successore Don Luigi Pedrollo nel giorno dell'Addolorata del 1950. Tale ossessione lo tormentò sino alla fine della sua esistenza terrena, assieme a un conseguente senso di colpa e di oppressione della coscienza che non temeva di rivelare ai suoi collaboratori con atto di estrema umiltà: virtù avversata da Satana che predilige la debolezza dei superbi. Dello spirito di bestemmia e di smarrimento parla anche san Giovanni della Croce nella *Notte oscura* (I-II), fornendoci un resoconto degli innumerevoli tormenti operati dal Maligno.[32]

---

[30] R. LODETTI, *op. cit*., 245. Il cui nome è citato nel libro deuterocanonico di Tobia, dal persiano *aeshma daeva* ossia "spirito dell'ira", demone distruttore. Cf. JOSÉ ANTONIO FORTEA, *Summa Daemoniaca. Trattato di Demonologia e Manuale dell'Esorcista*, Tre Editori, Roma 2008, 24.

[31] L. SQUIZZATO, *op. cit.,* 32 e nota.

[32] *Ibidem*, 80-81.

Nell'ultima annotazione sul suo diario, il 29 maggio 1954, sei mesi prima della morte, Don Calabria ribadì la continua lotta interiore di fronte all'instancabile e pervicace azione diabolica: "Ora sono alla fine. Satana mi vuole nello scoraggiamento e miseria". Nondimeno il vecchio sacerdote si affidava alla divina misericordia. Nel febbraio di quello stesso anno mariano, Don Pedrollo aveva registrato il suo smarrimento e la disperazione per l'indifferenza avvertita di fronte alla Messa: "Mi pare di essere perduto, sulla porta dell'Inferno!".[33]

Nel santo veronese mai però era venuta meno la cognizione che tutto quanto gli accadeva si collocava nella sequela di Cristo, quale intima offerta di sé per il suo piano redentivo e in opposizione al suo ministero. Proprio per la sua esperienza personale, a un prete conterraneo, il venerabile Don Giovanni Ciresola (1902-1987), suo figlio spirituale che aveva gettato le basi del *Cenacolo della Carità*, raccomandava perseveranza di fronte alle molte difficoltà patite perché gli ostacoli frapposti dal demonio erano il segno che l'opera era voluta dal Cielo. Il vicario Don Pedrollo raccolse questa considerazione del Fondatore:

> Il diavolo freme, non la vuole quest'Opera…con Gesù siamo onnipotenti contro mille satana…si vede tolta una grande preda…l'ha tanto contro questo povero prete…dopo i tormenti della notte, satana freme…satana è furibondo… umiltà, preghiera e confidenza in Dio mi animano…il nemico si oppone a quello che domanda Gesù.[34]

Nonostante ciò in Don Calabria c'era il desiderio di essere aiutato, supportato da "uomini di Dio", da quelli che lui stesso chiamava "angeli del conforto". Agli inizi degli anni Cinquanta le sofferenze in lui si acuirono a tal punto che attraverso un medico di fiducia chiese aiuto a Padre Pio da Pietrelcina, il quale assicurò che avrebbe pregato "con tutta l'anima" per il prete veronese e per il suo dottore aggiungendo però che Don Calabria era giunto, "vicino al Signore", "sulla via della grazia", a tali altezze difficilmente raggiungibili dalla scienza medica.[35] Ad analoghe conclusioni giunse infine un illustre clinico che lo ebbe in cura, il prof. Cherubino Trabucchi, direttore dell'Ospedale Psichiatrico di Verona, allorché definì

---

[33] *Ibid.*, 91.
[34] R. LODETTI, *op. cit.*, 255.
[35] *Ibid.*, 251.

Don Calabria "un martire dell'amore attraverso una sofferenza tragica di ordine psichico, *potenziata spiritualmente*". [36] Trabucchi, nella sua testimonianza resa al processo canonico, osservò che in Don Calabria non riteneva "giustificate" le "drastiche cure, e ormonali e di elettroshock che gli furono applicate" (applicate in precedenza dallo stesso Trabucchi, dopo essersi consultato con altri colleghi) e che mai vide soffrire un paziente come lui, in quanto – continuò il clinico – "i mali del mondo e soprattutto il peccato del mondo lo accasciavano tremendamente e lo facevano soffrire indicibilmente".[37] Pertanto, affermare, come è stato fatto a un incontro per esorcisti in una diocesi del nord Italia, che il santo veronese fosse affetto sostanzialmente da episodio depressivo maggiore e da nevrosi ossessiva, cui fu di beneficio la terapia elettroconvulsivante (elettroshock), denoterebbe una prospettiva in qualche modo limitata sia della vicenda personale di Don Calabria, sia della stessa dimensione umana nella sua complessità antropologica. Complessità alla quale dal canto suo ha fatto riferimento lo psichiatra Vittorino Andreoli, quando nella singolarità del paziente Don Calabria ha saputo cogliere una "straordinaria coerenza": la "coerenza dell'essere ultimo". [38] E ciò non solo nel quadro clinico offerto dalla psichiatria dell'epoca, ma nel suo stesso vissuto umano e sacerdotale. Che l'azione straordinaria del diavolo abbia trovato una breccia nella spiccata sensibilità, come nella sofferente fragilità di Don Calabria è possibile, e sarebbe pertanto semplicistico ricondurre a fattori esclusivamente organici episodi dolorosi così ricorrenti e radicati, nonché avvalorarne ancora oggi il rimedio attraverso simili terapie invasive.[39] La strategia sottile del Maligno è stata del resto richiamata dal magistero di Giovanni Paolo II nella Lettera apostolica *Parati semper* (31 marzo 1985): "La tattica, che egli adoperava e adopera, consiste nel non rivelarsi, affinché il male, da lui innestato sin dall'inizio, riceva il suo sviluppo dall'uomo stesso, dai sistemi stessi e dalle relazioni interumane […]".

---

[36] *Ibid*., 255, corsivo nostro

[37] L. SQUIZZATO, *op. cit*., 108.

[38] V. ANDREOLI, *Follia e santità*, Bur, Milano 2010, 119.

[39] Cf. veda sul tema: G. AMORTH, *Esorcisti e psichiatri*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, 192-205. Nella prospettiva del superamento di una antropologia dualistica, che tenga perciò conto dell'esperienza sacramentale a fronte del "disagio dell'anima", si veda il recente volume: SILVIO ZONIN, ALBERTO D'AURIA, *I disagi dell'anima e l'esorcismo. Liberazione e guarigione interiore nel percorso pastorale e terapeutico*, SugarCo, Milano, 2017.

Come ha messo in evidenza Renzo Lavatori nei suoi scritti, lungo la sofferenza di ogni uomo si snoda un sentiero di purificazione che introduce a una piena dimensione di grazia. Un vissuto come quello calabriano sotto il profilo teologico rappresenta una sintesi mirabile di dimensione antropologica, psicologia umana e tensione mistica. Esso costituisce un paradigma umano, creaturale, prima che un caso clinico e dovrebbe essere interpretato anche in questa arricchente prospettiva. Persino il vangelo ci attesta lo stato di melanconia che assalì gli apostoli alla vigilia della Passione, esponendoli all'influsso dell'Iniquo, cui seguì però immediata l'esortazione liberatoria di Gesù: «Poi, rialzatosi dalla preghiera, andò dai discepoli e li trovò che dormivano per la tristezza. E disse loro: "Perché dormite? Alzatevi e pregate, per non entrare in tentazione"» (*Lc* 22, 45-46).

La sofferente e nel contempo gioiosa santità di Don Giovanni va riconosciuta anche e soprattutto nella sua dedizione paterna verso l'uomo povero, assetato di Dio e da Lui chiamato, il tutto svolto in quella piena consapevolezza della quale il Maligno è acerrimo nemico. Egli stesso ammonì che "il nemico si oppone a quello che domanda Gesù", e "se ne ride dei nostri piani e delle nostre industrie separate dalla santità", rimanendo consapevole che "il grande conduttore della grazia di Dio è il dolore".[40] Negli ultimi anni della sua esistenza, a partire dal 1947, il santo ricevette una serie di lettere confortanti scritte da p. Adalberto Cerusico, un religioso passionista a conoscenza del suo stato, simili nello stile a quelle di p. Natale di Gesù, morto nel 1941. Una delle missive così recitava, spronandolo: "tutto ciò che l'opprime, sia che venga dai demoni, dagli uomini, dal Cielo: *tutto è opera dell'Amore*. Amore di Dio, Amore di Maria, per un disegno di amore salvifico, a gloria di Dio".[41] Padre Cerusico visitò di persona Don Calabria solo nel settembre del 1954, dopo essere stato a san Giovanni Rotondo da Padre Pio, il quale in quell'occasione gli disse che le sofferenze del prete veronese presto sarebbero cessate e che avrebbe ricevuto consolazione. Don Calabria morì nel dicembre di quello stesso anno.[42]

Si è detto come Don Calabria vivesse queste esperienze fuori dall'ordinario con grande sofferenza, ma come nel contempo conservasse il necessario discernimento verso ogni fenomeno soprasensibile di natura

---

[40] R. LODETTI, *op. cit.*, 257-258

[41] O. FOFFANO, *op. cit.*, 423-424.

[42] L. SQUIZZATO, *op. cit.*, 77n.

religiosa.[43] Egli visse un'epoca segnata da due conflitti mondiali con immense rovine, animata da grandi aspettative dopo i molti patimenti, e caratterizzata da frequenti episodi di misticismo. Gli anni in cui oggi noi viviamo, all'inizio del XXI secolo, per molti aspetti non sono così diversi se Papa Francesco ha parlato più volte di una "terza guerra mondiale" in corso e se ad Assisi, in una meditazione, ha così ammonito: "Non esiste un dio della guerra: quello che fa la guerra è il maligno, è il diavolo che vuole uccidere tutti" ("L'Osservatore Romano", 21 settembre 2016). A Verona nell'immediato secondo dopoguerra si segnalarono ripetuti fenomeni mistici che Don Calabria osservò con scetticismo, tanto da dire: "trucco, isterismo e il demonio concorrono bene spesso in questi casi di pseudomisticismo e il demonio lavora sovente sulla povera natura malata".[44] Sulla "Rivista del Clero Italiano" (marzo 1953) intervenne infatti con un articolo contro il falso misticismo. Solo di fronte ai celebri fatti della Madonna delle lacrime di Siracusa (agosto-settembre 1953) il suo atteggiamento dubbioso scomparve.

Nel suo cuore – vogliamo così pensare – Don Calabria comprese, di fronte alle straordinarie manifestazioni della Madre di Dio, Mediatrice universale di grazie, l'importanza del sacrificio personale, *delle proprie lacrime*, credendo, nonostante le molte traversìe patite, nel proprio sacerdozio, e restando perciò, sino alla fine, saldo nelle parole accorate di Simon Pietro: "non siate sorpresi per l'incendio di persecuzione che si è acceso in mezzo a voi per provarvi, come se vi accadesse qualcosa di strano. Ma nella misura in cui partecipate alle sofferenze di Cristo, rallegratevi perché anche nella rivelazione della sua gloria possiate rallegrarvi ed esultare" (*1Pt* 4, 12-13).

Bibliografia

GABRIELE AMORTH, *Un esorcista racconta*, presentazione di p. Candido Amantini C.P., Edizioni Dehoniane, Roma 1991.

ID., *Esorcisti e psichiatri*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996.

ID., *Padre Candido Amantini. L'esorcista della Scala Santa*, Ed. "Il Crocifisso", Roma 2002.

[43] Conoscendo e apprezzando la solidità dottrinale e l'intuito di Don Calabria, il vescovo di Verona mons. Girolamo Cardinale nell'agosto del 1943 chiese all'anziano presbitero se fosse disponibile a esaminare alcuni casi dubbi di possessione diabolica, che al prelato apparivano "fenomeni del tutto naturali". In una lettera, il vescovo precisò che in tutta fiducia avrebbe concesso il permesso di fare gli esorcismi se Don Calabria ne avesse ravvisato la necessità. In Don Giovanni infatti mons. Cardinale scorgeva "un Sacerdote che ha lo spirito del Signore" (M. GADILI, *op. cit.*, p. 270).

[44] O. FOFFANO, *op. cit.*, p. 379.

ID., *Dio più bello del diavolo. Testamento spirituale*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2016.

VITTORINO ANDREOLI, *Follia e santità*, Bur, Milano, 2010.

CORRADO BALDUCCI, *La possessione diabolica*, prefazione di Emilio Servadio, Ed. Mediterranee, Roma 1974.

ID., *Il diavolo*, Mondadori, Milano 1994.

ANTONIO CALABRESE, *Santa Gemma Galgani*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008.

DON GIOVANNI CALABRIA, *Parole vive*, Congregazione Poveri Servi della Divina Provvidenza, Verona 1984.

GIOVANNI CALABRIA – ILDEFONSO SCHUSTER, *Le lettere (1945-1954)*, prefazione di C. M. Martini, introduzione di I. Biffi, Jaca Book, Milano 2000.

GIOVANNI CAVALCOLI, *La buona battaglia. Saggio teologico sulla lotta contro il demonio*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1986.

DARIO CERVATO, *Storia della Chiesa in Verona*, Ed. Messaggero, Padova 2016, capp. XIII-XIV.

RINALDO FABRIS, *Tutto per il Vangelo. La personalità, il pensiero, la metodologia di Paolo di Tarso*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2008.

MAURIZIO FLICK S.J., "Riflessioni su Satana, oggi", *Rassegna di Teologia* 20 (1979), 58-65.

OTTORINO FOFFANO, *Don Giovanni Calabria*, Regnum Dei Editrice, Verona 1959.

JOSÉ ANTONIO FORTEA, *Summa Daemoniaca. Trattato di Demonologia e Manuale dell'Esorcista*, Tre Editori, Roma 2008.

MARIO GADILI, *San Giovanni Calabria*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1999.

RENZO LAVATORI, *Satana, un caso serio. Studio di demonologia cristiana*, EDB, Bologna 1995.

ID., *Il patire e l'amare. L'ardore serafico di Veronica Giuliani*, Monastero San Silvestro Abate, Fabriano (Ancona) 2013.

LEONE MAGNO, *Omelie. Lettere* a cura di Tommaso Mariucci, Utet, Torino 1968.

ROMOLO LODETTI, *I fioretti di Don Calabria Episodi, fatti, incontri, dialoghi*, presentazione di Mons. Maffeo Ducoli, vescovo di Belluno-Feltre, Edizioni Dehoniane, Roma 1999.

GAETANO PASSARELLI, Don *Giovanni Ciresola*. *Tra il Cenacolo e il Calvario*, Elledici, Torino 2012.

EGON VON PETERSDORFF, *Demonologia: le forze occulte ieri e oggi*, tr. it.. Marietti, Torino *1967.*

PADRE PIO DA PIETRELCINA, Epistolario (1910-1922) 1: Corrispondenza con i direttori spirituali, a cura di Melchiorre da Pobladura e Alessandro da Ripabottoni, Edizioni "Padre Pio da Pietrelcina", San Giovanni Rotondo (Foggia) 2000.

LUCIANO SQUIZZATO, «"Un incarico divino…". Il "voto di vittima" e la riparazione in San Giovanni Calabria», *Rivista di Studi Calabriani*, Verona, a. VIII (2007), vol. II.

PADRE TARCISIO DA CERVINARA, *Il diavolo nella vita di Padre Pio*, a cura di Padre Gerardo Di Flumeri, Ed. "Padre Pio da Pietrelcina", San Giovanni Rotondo (Foggia) 1991.

HERBERT THURSTON, S.J., Fenomeni fisici del misticismo, tr. it. Ed. Paoline, Alba 1956.

SILVIO ZONIN, ALBERTO D'AURIA, *I disagi dell'anima e l'esorcismo. Liberazione e guarigione interiore nel percorso pastorale e terapeutico*, SugarCo, Milano, 2017.

La genesi e l'evoluzione di un testo di diritto particolare. Lo Statuto del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Romena Unita a Roma, Greco-Cattolica

William A. BLEIZIFFER

Premessa

La creazione di una persona giuridica o il cambiamento giuridico e canonico del suo *status,* impone la necessità e l'esistenza di un documento legale che esprima formalmente e solennemente i principi basilari che riguardano l'organizzazione o l'ordinamento di quella determinata persona giuridica. Questo documento, comunemente chiamato *statuto,* costituisce quindi una norma particolare che regge le persone giuridiche della Chiesa, siano esse totalità di persone, o totalità di cose. Lo statuto e l'atto costitutivo di una entità giuridica sono i documenti che ne certificano l'esistenza e ne regolano le attività in tutti i suoi aspetti.

Il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*[1] non offre una definizione dettagliata del concetto *statuto* ma sancisce con una serie di canoni la

[1] PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus, Libreria editrice Vaticana, 1995. AAS 82 [1990], 1061-1353; EV 12/1990, 695-887.

disciplina riguardante tale realtà[2]. Il can. 922 §1 stabilisce in linea di principio che ogni persona giuridica deve avere i propri statuti che vengono approvati dalla stessa autorità che ha eretto la persona giuridica. In seguito, lo stesso canone al paragrafo successivo impone come condizione, affinché gli statuti possano essere approvati, una serie di esigenze[3]. Nello statuto devono essere quindi riconoscibili alcuni elementi, considerati indispensabili: la denominazione dell'ente, lo scopo, la sede legale, il patrimonio, l'organizzazione, le norme sull'ordinamento e sull'amministrazione, i diritti e gli obblighi degli associati e le condizioni per la loro ammissione, la rappresentanza conferita al presidente o amministratore della detta persona. Non va affatto trascurato la disposizione del ultimo paragrafo del canone che esige l'approvazione degli statuti affinché la persona giuridica possa agire validamente. Questa prescrizione restrittiva è solo apparentemente ovvia e risulta sia necessaria che prudenziale per il buon governo ecclesiale.

Partendo da questi presupposti ci proponiamo di prendere in considerazione il contenuto di un testo di diritto particolare della Chiesa Romena Unita a Roma, Greco-Cattolica, cioè lo Statuto del Sinodo dei Vescovi, e presentare oltre alla sua genesi anche un'analisi del suo contenuto. In questo lavoro poseremo la nostra attenzione principalmente sulle tappe redazionali di un documento fondamentale di diritto particolare. Lo studio viene articolato in 4 parti che fungono da cornice per la comprensione della sua importanza.

La novità del tema preso in considerazione è ovvia. Non esiste, per quanto ne sappiamo, alcun studio o ricerca riguardante lo Statuto del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Romena, nell'ambito nazionale o internazionale

---

[2] "Statuta" in I. Žužek, *Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kanonika 2, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1992, 320. Dai oltre 90 canoni che si riferiscono al termine, solo una piccola parte, non più di 10, riguardano direttamente il nostro tema.

[3] Can. 922 - §1. (cf. 117) Qualsiasi persona giuridica, eretta per speciale concessione dell'autorità ecclesiastica competente, deve avere i propri statuti approvati dall'autorità che è competente ad erigere la stessa persona giuridica.
§2. Fermo restando il diritto comune, negli statuti, perché possano essere approvati, bisogna che si provveda con precisione alle cose seguenti: 1° al fine specifico della persona giuridica; 2° alla natura della persona giuridica;
3° a chi compete la direzione della persona giuridica e come dev'essere esercitata; 4° a chi rappresenta la persona giuridica nel foro ecclesiastico e civile; 5° a chi compete disporre dei beni della persona giuridica e chi sia l'esecutore in caso di estinzione della persona giuridica, di divisione in diverse persone giuridiche o di congiunzione con altre persone giuridiche, salve sempre restando le volontà degli offerenti nonché i diritti acquisiti.
§3. Prima che gli statuti siano approvati, la persona giuridica non può agire validamente.

fino a questo momento. Anche se non intende esaurire l'argomento, lo studio si inserisce nel tentativo più ampio di presentare una realtà che riguarda un testo fondamentale di diritto particolare che regola il funzionamento della più alta autorità ecclesiastica collegiale di questa Chiesa.

1. La Chiesa Romena Unita con Roma, Greco-Cattolica, e la sua recente evoluzione gerarchica

La difficile storia della Chiesa Romena Unita con Roma, Greco-Cattolica, nell'ultima metà del secolo scorso ha causato molte sofferenze e ha bloccato il naturale sviluppo istituzionale della Chiesa. Dopo gli eventi del 1989, la Chiesa è stata incoraggiata ad assimilare e integrare la materia della nuova disciplina canonica, promossa principalmente dai documenti del Concilio Vaticano II e dal nuovo Codice dei Canoni delle Chiese Orientali. Allo stesso tempo, è stata aiutata ad uscire dalla clandestinità, a riorganizzare e preparare il proprio clero presso prestigiose Istituzioni Accademiche Pontificie per creare nel proprio tessuto organizzativo quelle strutture e organismi che possano meglio corrispondere alle esigenze imposte da una pastorale che sia corrispondente alle esigenze del tempo attuale.

Questa Chiesa era fino alla fine dell'anno 2005 una Chiesa Metropolitana *sui iuris*, ed era governata dal *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali* (CCEO) e dal diritto particolare. Il CCEO si riferisce in particolare a queste Chiese nel Titolo VI, *Ecclesiis Metropolitanis Ceterisque Ecclesiis sui iuris*, cap. I, cann. 155-173. Questa realtà giuridica ed istituzionale è stata fondamentalmente mutata dalla volontà di Papa Benedetto XVI, il quale alla data sopra menzionata, ha pubblicato due bolle papali, modificando così lo status della Chiesa Greco-Cattolica Romena. Pertanto, questa Chiesa è stata gerarchicamente elevata al titolo di Chiesa Arcivescovile Maggiore *sui iuris*. Le due bolle papali firmate in Vaticano il 14 dicembre 2005[4], rispettivamente *Ad totius dominici gregis* – la bolla che riguarda l'elevazione di questa Chiesa a titolo di Chiesa Arcivescovile Maggiore –, e *Magna cum animi affectione* – che si riferisce alla nomina del Metropolita Arcivescovo di Blaj nella persona del

[4] Va presa in considerazione la data stessa apportata in calce al documento, cioè *die quartodecimo mensis Decembris, anno Domini, bismillesimo quinto*.

Metropolita Lucian Mureșan a cui è anche indirizzata, quale primo Arcivescovo Maggiore di questa Chiesa, rappresentano praticamente il momento concreto in cui questa nuova realtà giuridica nasce con tutte le esigenze canoniche che essa comporta.

Anche una spedita analisi dell'indice del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* offre la possibilità di osservazioni di tipo immediato: la configurazione della Chiesa Cattolica, come risulta dalla stessa presentazione dei Titoli del Codici, è profondamente segnata dal principio gerarchico ma anche da quello dell'autonomia. Presentando quattro tipi di Chiese *sui iuris* – Chiese che nella configurazione della Chiesa Cattolica, godono degli stessi diritti e doveri, e tra loro c'è una vera *pari dignitas* – il Codice espone in linea di principio le loro caratteristiche. Secondo la configurazione giuridica delle varie Chiese *sui iuris,* il Codice, che ne contempla quattro tipi diversi, coordina le loro attività di divise gerarchicamente in: Chiese Patriarcali; Chiese Arcivescovili maggiori; Chiese metropolitane, e altre Chiese *sui iuris* che hanno uno statuto particolare. Cercando di sintetizzare la dottrina canonica di questi tipi di Chiese, per quanto riguarda le Chiese Arcivescovili Maggiori si deve prendere in considerazione il fatto che loro i canoni, nel titolo V, sono solo quattro (can. 151-154): nonostante ciò essi coprono una realtà molto più ampia.

Infatti, il can. 152 quale secondo canone del titolo, dopo un primo canone che definisce lo statuto giuridico dell'Arcivescovo Maggiore dandone anche una definizione, stabilisce che "quanto è detto nel diritto comune delle Chiese patriarcali o dei Patriarchi, s'intende che vale anche per le Chiese arcivescovili maggiori e per gli Arcivescovi maggiori, a meno che non sia espressamente disposto diversamente dal diritto comune o non consti dalla natura della cosa". Secondo la dottrina canonica stabilita nel CCEO, l'unica differenza sostanziale tra un Patriarca e un Arcivescovo Maggiore è che il Romano Pontefice, dopo l'avvenuta elezione canonica nel Sinodo dei Vescovi[5], conferma il neo-eletto Arcivescovo Maggiore.

A questo riguardo, parlando del grado di autonomia di una tale Chiesa ma anche delle nuove strutture che devono esistere all'interno di essa, dobbiamo sottolineare qui l'importanza decisiva che viene ad essere coperta

[5] Usando la formula *Sinodo dei Vescovi* intendiamo riferirci in questo studio solo ed espressamente alla struttura sinodale delle Chiese *sui iuris*, disciplina prevista specialmente nei canoni 102-113; quindi particolarmente al *Sinodo dei Vescovo della Chiesa Romena Unita a Roma, Greco-Cattolica*, e non al *Sinodo dei Vescovi* quale assemblea dei rappresentanti dell'episcopato cattolico che ha il compito di aiutare con i consigli il Papa nel governo della Chiesa universale, cf. can. 49-54 (CIC can. 342-348).

dal Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore, sia per quanto riguarda l'elezione dell'Arcivescovo maggiore e dei Vescovi di quella stessa Chiesa, come anche, e soprattutto, per quanto riguarda il governo della Chiesa. Il ruolo del Sinodo dei Vescovi della Chiesa è quindi fondamentale per il buon governo della Chiesa e per il conseguimento di quei fini pastorali che costituiscono essenzialmente la sua missione.

La duplice realtà costituita dall'intervento pontificio a fine dell'anno 2005 muta quindi sostanzialmente il grado gerarchico della Chiesa Greco-Cattolica di Romania, inserendo al suo interno nuove realtà istituzionali sia personali che collegiali. Da questo punto di vista l'esistenza delle strutture patriarcali previste dal CCEO diventano una necessità evidente. Anche la figura dell'Arcivescovo Maggiore è del tutto nuova, le sue prerogative ed autorità, in qualità di *Padre e Capo* si configurano come una realtà unica. Senza proporci di fornire una risposta completa alla domanda chi sia un Arcivescovo Maggiore, entro i ristretti limiti di una tale presentazione ricordiamo il fatto che un tale Gerarca è "il Metropolita di una Sede determinata o riconosciuta dalla suprema autorità della Chiesa, il quale presiede a un'intera Chiesa orientale *sui iuris* non insignita del titolo patriarcale". Le sue prerogative sono specifiche della dignità patriarcale e sono inequivocabilmente presentate nel contenuto dei canoni che riguardano i Patriarchi. La potestà dell'Arcivescovo Maggiore è propria, immediata, ordinaria e talmente personale da non poter costituire un vicario per l'intera Chiesa Arcivescovile.

Come novità nella configurazione del nuovo volto della Chiesa – novità perché possiamo parlare della nascita di una nuova struttura ecclesiastica all'interno dell'ampio quadro della Chiesa Cattolica –, abbiamo soprattutto la *struttura sinodale*. Dal momento dell'elevazione alla nuova dignità molte realtà istituzionali saranno trasformate per corrispondere al nuovo *status*; così, non si parlerà più del *Consiglio dei Gerarchi*, ma del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore, realtà giuridica e istituzionale che gode di una maggiore autonomia, compresa la possibilità di eleggere Vescovi, Metropoliti e persino i futuri Arcivescovi Maggiori. Questo cambiamento determina automaticamente l'esistenza di una serie di importanti novità che saranno più osservabili con il funzionamento di tutte quelle nuove strutture che sono inserite nell'apparato di governo della Chiesa: il Sinodo permanente, la Curia Patriarcale diversa dalla Curia episcopale, l'economo patriarcale, ecc.[6]

[6] Cf. W. BLEIZIFFER W., "Biserica Română Unită cu Roma, Biserică Arhiepiscopală Majoră", in *Calendarul de la Blaj* 2007, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2007, 49-52.

Indubbiamente la novità di una tale elevazione gerarchica della Chiesa Greco-Cattolica Romena ha una propria importanza. Prima di tutto storica, perché l'evento è unico e irripetibile nel tempo; poi istituzionale in quanto la configurazione della Chiesa cambia notevolmente la sua dimensione canonica, facendo salire a quattro il numero delle Chiese Arcivescovili Maggiori *sui iuris* all'interno della Chiesa Cattolica[7]; non ultima, pastorale e spirituale in quanto il nuovo status crea le premesse e garantisce un ulteriore sviluppo ecclesiale a favore e beneficio dei propri fedeli.

Questa nuova forza assunta dalla Chiesa aumenta anche la dignità gerarchica ed obbliga ad un maggiore coinvolgimento ed impegno nella *salus animarum*: "la nuova organizzazione consacra ormai il cammino di ritrovamento spirituale delle comunità di questa Chiesa e invita i Romeni uniti ad un responsabile e fiducioso impegno al dialogo con la cultura della loro patria e con la Chiesa ortodossa sorella. Per un migliore e proficuo servizio nella carità"[8].

2. Lo Statuto del Sinodo dei Vescovi: genesi ed evoluzione storica un documento necessario

Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore, come istituzione, funziona a norma del diritto e dei propri statuti; comporre questi statuti spetta proprio al medesimo Sinodo. Affermavamo sopra, al riguardo del can. 922, che la persona giuridica eretta dall'autorità ecclesiastica competente deve avere i propri statuti che vengono approvati dalla stessa autorità. Cumulato con il contenuto del can. 113, dove è presente la necessità che il Sinodo dei Vescovi componga i propri statuti in modo che si provveda a tutte le realtà strutturali che possono garantire il buon funzionamento del Sinodo, questi canoni circoscrivono il quadro generale di azione per la redazione e

[7] Le quattro Chiese Arcivescovili Maggiori, a cui si riferisce anche il decreto Conciliare *Orientalium Ecclesiarum* nr. 10, sono:la Chiesa Siro-Malabarese, di tradizione Caldea; la Chiesa Siro-Malankarese, di tradizione Antiochena; la Chiesa Ucraina di tradizione Costantinopolitana; e la Chiesa Romena, di tradizione Costantinopolitana; cf. *Annuario Pontificio* 2014, 1136-1139.

[8] Elevazione della Chiesa Romena in Arcivescovado Maggiore, 16 dicembre 2005, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/orientchurch/eventi/rc_con_corient_doc_20051216_chiesa-romena_it.html

l'approvazione di un tale statuto[9]. Ci proponiamo quindi in seguito di fare una rapida analisi delle quattro differenti versioni dello statuto per poter scorgere la genesi, la dinamica del testo e il cambiamento contenuto in alcuni articoli, portati senz'altro al miglioramento di un testo di così grande importanza.

2.1. La prima bozza dello Statuto: 19 maggio 2006

L'intenzione dell'autore di questa prima bozza[10] fu principalmente quella di offrire un testo alquanto completo di uno statuto, che, in seguito alla sua emendazione, fosse in grado di fornire le basi per un valido procedimento dei lavori del Sinodo. Prima di avere un tale testo, che il Sinodo dei Vescovi esaminerà in modo accurato e in seguito approverà, era necessaria una redazione, che iniziò ai primi di maggio del 2006. La prima nota a piè pagina di questa bozza - prima di una serie di 42 note -, ricorda la data del 2 maggio come data di incontro informale dei vescovi greco-cattolici romeni, in occasione della quale fu deciso anche l'avvio dei lavori per la redazione di uno statuto per il Sinodo dei Vescovi. Sempre nella prima nota si trova un testo che non fu mai pubblicato ma conservato solo in formato elettronico; questo documento asserisce allo stesso modo che "alla base di questo materiale si trovano una lunga serie di documenti anche ortodossi, pagine Internet, altri modelli di statuti ... ecc., che a causa del grande numero non vengono menzionati". Le altre note a piè pagina forniscono informazioni supplementari sul contenuto degli articoli, oppure alcuni chiarimenti interpretativi; altre invece ponevano delle domande a cui il nuovo Sinodo dei Vescovi dovrà rispondere in seguito a delle decisioni da prendere sinodalmente.

Stando alle tappe concrete che riguardano la genesi e l'evoluzione dello statuto osserviamo semplicemente che il testo della bozza fu ultimato in un periodo di tempo relativamente breve. Infatti, la bozza era pronta per

---

9 Can. 113 - Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale componga i suoi statuti nei quali si provveda circa la segreteria del Sinodo, le commissioni preparatorie, l'ordine di procedere come pure circa gli altri mezzi che contribuiscano in modo più efficace a conseguirne il fine.

10 "Nonostante il numero relativamente ristretto di membri della commissione di lavoro dietro a questa bozza di statuto si trova un unico autore che ha collaborato con gli altri membri al miglioramento del testo; il testo fu ulteriormente emendato, modificato e accettato dal gruppo di lavoro", W. A. BLEIZIFFER, *Ius Particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică. Actualitate și perspective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2016, 216, n. 23.

un primo esame il 19 maggio 2006 quando un gruppo di lavoro – formato di solo 7 membri provenienti dalle 5 eparchie site in Romania e che rappresentava praticamente il nucleo della futura *Commissione sinodale per la redazione del diritto particolare* –, ha analizzato questa bozza. Il verbale steso in quella circostanza, comunicato poi ai vescovi del futuro Sinodo dei Vescovi assieme al testo con le proposte da modificare, palesa la serietà con cui fu affrontato un impegno così importante: fornire al futuro Sinodo dei Vescovi un testo elaborato, di facile consultazione e interpretazione, e che offra il quadro canonico per un'azione effettivamente sinodale.

Prima di analizzare ogni singolo articolo del testo, il gruppo di lavoro ha presso atto della bibliografia impiegata nella redazione – alcune note rimandando a testi pubblicati che sostengono certi punti di vista su una realtà –, ha stabilito le norme metodologiche e ha fissato il modo di procedere nella revisione del testo. Sono proposte all'attenzione della competente autorità ecclesiastica, con delle giustificazioni e argomenti chiari, anche alcune formule terminologiche che meglio si adattano alla realtà concreta della Chiesa di Romania, indicando per i casi più complessi possibili varianti per il testo finale.

Fu anche modificata la struttura interna delle varie parti del testo con la giustificazione che la nuova forma corrispondesse meglio ai criteri di chiarezza e facilità nella consultazione e nella presentazione stessa del testo. La struttura della bozza dello statuto, prima di essere comunicata al foro competente in vista della sua approvazione e pubblicazione, era di 257 articoli, disposti in X capitoli così articolati:

cap. I. Natura e scopo del Sinodo (art. 1-5);
cap. II. Convocazione (art. 6-12);
cap. III. Struttura (art. 13-18);
cap. IV. Partecipazione (art. 19-23);
cap. V. Competenze sinodali dell'Arcivescovo Maggiore:
- all'interno del Sinodo di Vescovi (art. 24-49);
- all'interno del Sinodo Permanente, consenso (art. 50-75);
- all'interno del Sinodo Permanente, consultazione (art. 76-83);

cap. VI. Le competenze del Sinodo dei Vescovi (art. 84-120);
cap. VII. Il Sinodo Permanente (art. 121-138);
cap. VIII. Commissioni preparatorie (art. 139-141);
cap. IX. Modi per procedere (art. 142-145);

cap. X. L'ordine dei lavori (art. 146-151);
- dibattiti e delibazioni (art. 152-161);
- votazioni (art. 162-174);

cap. XI. La Segreteria del Sinodo (art. 175-187);
cap. XII. L'Archivio (art. 188-191);
cap. XIII. Mezzi che contribuisco al raggiungimento degli scopi (art. 192-194);
cap. XIV. Disposizioni finali (art. 195-198);
Allegati:
1. Il sinodo elettorale per l'elezione dell'Arcivescovo Maggiore (art. 199-230);
2. Elezione dei vescovi con missione all'interno dei limiti territoriali della Chiesa Greco-Cattolica Romena (art. 231-254);
3. Elezione dei vescovi con missione fuori dei limiti territoriali della Chiesa Greco-Cattolica Romena (art. 255-257).

2.2. La prima versione dello Statuto: 21 giugno 2006

Questa versione iniziale dello statuto fu comunicata ai Vescovi che, in seguito alla costituzione canonica del Sinodo dei Vescovi avvenuta il 20 maggio con decreto canonico pubblicato da parte dell'Arcivescovo Maggiore, hanno esaminato il testo apportando alcune modifiche e aggiunte.

Per poter procedere canonicamente all'erezione del Sinodo dei Vescovi si dovevano seguire tutte quelle precedenti tappe canoniche – peraltro necessarie affinché i procedimenti fossero validi – che dovevano conferire legittimità alla nuova struttura ecclesiastica. Si dovevano quindi realizzare tutte le fasi necessarie che potessero garantire una proficua attività del Sinodo, e, prima di poter agire validamente, quale doveva avere i propri statuti approvati. L'arcivescovo Maggiore, Sua Beatitudine Lucian Mureșan, Metropolita di Alba-Iulia e Făgăraș, durante una cerimonia liturgica a cui presero parte, oltre al delegato pontificio Sua Beatitudine Eminentissima Ignace Moussa I Card. Daoud, Prefetto della Congregazione per le Chiese Orientali, anche molti presuli di altre Chiese, prese possesso canonico della sua nuova dignità ecclesiale il 30 aprile 2006[11]. Il seguente 20-21 maggio

[11] I. FĂRCAȘ, "Ridicarea Mitropoliei Române Române Unită cu Roma, Greco-Catolică, la rangul de Arhiepiscopie Majoră" in *Calendarul de la Blaj* 2007, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2007, 29-32.

l'Arcivescovo Maggiore convocò a Blaj i Vescovi suffraganei[12], e in occasione di questo incontro istituì con decreto[13] il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Romena Unita con Roma, Greco-Cattolica, e adempì l'obbligo previsto dal can. 76 riguardante la presentazione della *Professione di fede* e *Giuramento di fedeltà nell'assumere un ufficio da esercitare a nome della Chiesa*[14] secondo le formule approvate dalla Chiesa[15].

Così stando le cose la prima sessione di lavoro del Sinodo dei Vescovi ha potuto agire secondo le sue prerogative: il testo presentato dalle commissione preparatoria dello Statuto è stato lungamente discusso, ampliato ed arricchito secondo le esigenze pratiche imposte dalla realtà. Nonostante il fatto dell'avvenuta approvazione dello statuto, non esiste alcun decreto di pubblicazione; il comunicato stampa, conciso e chiaro, pubblicato in quella circostanza ricorda sinteticamente che "… è stato redatto il decreto per la istituzione del Sinodo dei Vescovi. È stato discusso e approvato lo stato del Sinodo dei Vescovi …"[16].

Già assunto come testo di diritto particolare, questa prima versione dello statuto si presenta in 231 articoli disposti in cinque titoli, tre allegati facenti parte dello stesso statuto ed in indice tematico:

Titolo I. Disposizioni generali (art. 1-5);
Titolo II. La struttura e lo svolgimento del Sinodo,
cap. 1. La costituzione e la partecipazione (art. 6-12);
cap. 2, Convocazione (art. 13-17);
cap. 3. Svolgimento dei lavori (art. 18-22);
 A. Discussioni e deliberazioni (art. 22-31);
 B. Votazioni (art. 33-42);
cap. 4. Mezzi che contribuiscono al raggiungimento degli scopi (art. 43);

[12] Nel 2006 il Sinodo dei Vescovi ebbe tre sedute, molto proficue dal punto di vista organizzativo. Fra queste, almeno dal punto di vista del nostro studio, la prima sessione sinodale fu la più importante; cf. W. A. BLEIZIFFER,"Din activitatea Sinodului Episcopilor Bisericii Române Unite pe anul 2006", in *Calendarul de la Blaj* 2007, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2007, 111-115.

[13] Decreto 1025/06 del 20 giugno 2006 in BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ CU ROMA, GRECO-CATOLICĂ, *Acte sinodale*, Blaj, An I, nr. 1, 2006, 13.

[14] *Acte sinodale*, Blaj, An I, nr. 1, 2006, 14-16.

[15] Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II, *Ad Tuendam Fidem,* AAS 90 (1998) 457- 461.

[16] http://www.bru.ro/sinod/sesiunea-inaugurala-a-sinodului-episcopilor-bru/ (consultato 29.11.2017). Malgrado l'assenza di un decreto di pubblicazione dello Statuto, lo stesso stabilisce la sua propria validità, *ad experimentum,* in un apposito articolo che recita: "Art 83. Il presente statuto entra in vigore a partire da oggi, 21 giugno 2006, ed è valido per un periodo di due anni". Come si vedrà in seguito il Sinodo agì con cautela, comunicando alla Congregazione delle Chiese Orientali la traduzione italiana del testo.

Titolo III. Il Sinodo Permanente (art. 44-60);
Titolo IV. Strutture ausiliari.
cap. 1. La Segreteria del Sinodo;
A. Norme generali (art. 61-65);
B. Il Segretario (art. 66);
C. Il Notaio (art. 67-72);
cap. 2. Le Commissioni preparatorie (art. 73-75);
cap. 3. L'Archivio del Sinodo (art. 76-79);
Titolo V. Disposizioni transitorie (art. 80-82);
Allegato A. Le competenze sinodali dell'Arcivescovo Maggiore.
A. Le competenze nel Sinodo dei Vescovi della Chiesa Romena Unita a Roma, Greco-Cattolica (art. 83-104);
B. Le competenze nel Sinodo permanente;
Consenso (art. 105-127);
Consultazione (art. 128-135);
Allegato B. Le competenze del Sinodo dei Vescovi (art. 136-173);
Allegato C. Il Sinodo elettorale;
A. L'elezione dell'Arcivescovo Maggiore (art. 173-204);
B. L'elezione dei Vescovi con missione nei limiti territoriali della Chiesa Romena Unita a Roma, Greco-Cattolica (art. 205-228);
C. L'elezione dei Vescovi con missione nei limiti territoriali della Chiesa Romena Unita a Roma, Greco-Cattolica (art. 229-231).

Si osserva semplicemente che questa nuova versione non mutò profondamente nel contenuto, ma si preferì una sistemazione interna organizzata in base a titoli, segno chiaro di avvicinamento alla struttura stessa del CCEO, e si riformularono alcuni articoli diminuendo, il loro numero comparativamente alla versione iniziale; infine si decise di presentare le prerogative sinodali dell'Arcivescovo Maggiore e del Sinodo dei Vescovi, nonché la disciplina riguardante i vari processi elettivi sotto forma di allegati.

2.3. La seconda versione dello Statuto: 15 giugno 2008

Nell'intervallo trascorso dall'approvazione dello Statuto del Sinodo dei Vescovi, il 21 maggio 2006, e la pubblicazione della sua seconda versione passarono due anni. In questo periodo il Sinodo dei Vescovi si riunì in altre 7 sessioni di lavoro[17], quindi ebbe modo di *collaudare* ed apportare al testo le

[17] 20-21 giugno 2006, Blaj; 23-24 ottobre 2006, Blaj; 30 novembre 2006, Blaj (sessione straordinaria); 12 febbraio 2007, Blaj (sessione straordinaria); 14-16 maggio 2007, Oradea; 20 giugno 2006, (sinodo elettivo) Blaj; 17-18 ottobre 2007, Blaj; 13-15 maggio 2008, Blaj.

necessarie modifiche. Un ruolo particolarmente importante nell'intero processo di revisione e miglioramento del testo lo ebbe la *Commissione Sinodale per la redazione del diritto particolare.* Diretta dal Vescovo eparchiale di Lugoj, S. E. Alexandru Mesian, la Commissione fu costituita già durante i lavori della prima sessione sinodale[18] ed era formata da canonisti rappresentativi di tutte le Eparchie della Chiesa Romena. Il compito principale della detta Commissione Sinodale è "di redigere il diritto particolare della Chiesa Romena Unita a Roma, Greco-Cattolica; ha altrettanto allo stesso modo un ruolo nell'offrire perizie nel campo canonico"[19].

Una svolta importante nell'evoluzione del testo dello Statuto si ebbe in occasione della divulgazione del decreto di pubblicazione dello Statuto del Sinodo. Nella sua sessione ordinaria del 13-15 maggio del 2008 "il Sinodo ha anche preso in considerazione alcune proposte di emendamenti allo Statuto del Sinodo: sono state approvate le proposte fatte da parte della Commissione sinodale per la redazione del diritto. Successivamente, l'Arcivescovo procederà alla pubblicazione di questo"[20].

Precedentemente, agli inizi di novembre 2007, la Commissione Sinodale per la redazione del diritto particolare fu incaricata di prendere sotto esame una lettera sinodale in cui venivano indicati alcuni temi concernenti la possibilità di modificare e migliorare il contenuto di alcuni articoli. Veniva così sollecitato uno studio approfondito su alcune realtà concrete che, lasciate immutate, non sono state ancora modificate attraverso una chiara formulazione da parte del diritto particolare; infatti, nella maggior parte dei casi considerati non necessariamente urgenti, il Sinodo dei Vescovi ha

---

[18] Secondo il comunicato stampa risulta che nella circostanza fu fondata anche una seconda commissione che prese il titolo di Commissione Sinodale per il Patrimonio della Chiesa http://www.bru.ro/sinod/sesiunea-inaugurala-a-sinodului-episcopilor-bru/ (consultato 14 dicembre 2017).

[19] Art 62. Statuto della Curia Arcivescovile Maggiore, in BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ CU ROMA, GRECO CATOLICĂ, *Acte Sinodale*, Blaj, An II, nr. 2, 2007, p. 18. Per realizzare i propri obiettivi la Commissione sinodale si apprestò a studiare le fonti canoniche e la letteratura di specialità: si creò così le premesse e la possibilità di presentare all'attenzione del Sinodo dei Vescovi alcuni testi chiari di futuro diritto particolare. Per funzionare secondo le esigenze canoniche la Chiesa aveva bisogno di un nuovo quadro legislativo, formato dal proprio diritto particolare capace di coordinare tutte le istituzioni di nuova creazione: in primo luogo il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile; Inoltre, si avvertì la necessità di creare il quadro canonico necessario per il funzionamento di tutte le altre istituzioni in grado di fornire assistenza al Sinodo o all'Arcivescovo Maggiore: il Sinodo permanente; la Curia Arcivescovile Maggiore differita dalla Curia eparchiale dell'Arcivescovo Maggiore; l'economo della Chiesa; le varie Commissioni Sinodali; apparato giudiziario, ecc. Cf. *Interviu cu pr. Bleiziffer, notarul Sinodului BRU*; http://www.bru.ro/blaj/interviu-pr-bleiziffer/ (consultato 14 dicembre 2017).

[20] http://www.bru.ro/documente/comunicatul-sinodului-episcopilor-bru/(consultato 14 dicembre 2017).

preferito non stabilire, per il momento, una disciplina particolare favorendo invece una formulazione generica che faceva spesso rimando al termine *diritto comune.* Questa richiesta arriva dopo uno scambio di corrispondenza fra l'Arcivescovo Maggiore e la Congregazione per le Chiese Orientali a cui fu comunicata in tradizione italiana il testo *ad experimentum* dello Statuto[21], e che propose, in via del miglioramento canonico del testo, alcuni suggerimenti[22].

Alcune modifiche che riguardavano semplicemente questioni terminologiche non incidenti sul contenuto degli articoli furono operate prima dell'incontro della commissione, così che durante i lavori questa poté centrare la sua attenzione sulle questioni che riguardavano effettivamente la disciplina canonica particolare. Fu così proposto da parte della commissione i testi riformulati agli articoli concernenti specialmente i canoni sull'amministrazione dei beni ecclesiali, il processo elettorale dell'Arcivescovo Maggiore nonché le prerogative dell'Amministratore della Chiesa in caso di sede vacante[23]. Un'analisi comparativa fra i testi del 2006 e del 2008 mostrano pochi ma decisivi interventi; in concreto fu modificato e riformulato con delle regole più precise il testo dei seguenti articoli: 167 (167 più allegato), 173-179 (173-177), 186 (187)[24].

Per quanto riguarda la questione evolutiva dello Statuto del Sinodo dei Vescovi il comunicato stampa reso pubblico subito dopo la fine dei lavori sinodali della sessione ordinaria primaverile del 2008 ricorda che "… sono stati affrontati vari temi tra cui anche la concessione canonica del diritto di voto deliberativo ai due nuovi membri del Sinodo (*un vescovo ausiliare ed un vescovo della Curia Arcivescovile Maggiore s.n.*); […]: il Sinodo ha anche preso in considerazione alcune proposte che riguardano le modifiche da apportare allo Statuto del Sinodo: sono state approvate le proposte fate da parte della Commissione sinodale per la redazione del Diritto particolare, proposte contenenti anche la somma minima e massima entro la quale si può alienare canonicamente i beni ecclesiastici. Successivamente, l'Arcivescovo dovrebbe procedere alla pubblicazione del presente Statuto attraverso decreto sinodale"[25].

---

21 La traduzione, eseguita nel Collegio Pontificio "Pio Romeno" di Roma, ha come traccia informatica del file del testo le iniziali OF.

22 http://www.catholica.ro/2007/11/08/reuniune-a-comisiei-privind-dreptul-particular-al-bru/ (consultato 14 dicembre 2017).

23 Si tratta della disciplina prevista dai can. 64, 65, 70.72, 127, 1036-137 del CCEO.

24 Il numero fra le parentesi indicano i testi degli articoli dello Statuto approvato nel 2008.

25 http://www.bru.ro/documente/comunicatul-sinodului-episcopilor-bru/ (consultato 27 dicembre 2017).

Adottate le modifiche, il Sinodo dei Vescovi proseguì con la pubblicazione dello Statuto *ad experimentum* per un periodo di 2 anni tramite il decreto sinodale 22/16.06.2008[26]. La struttura dello statuto, che si presenta sotto un numero di 231 articoli, è identica con la versione anteriore del 2006.

2.4. L'ultima versione dello Statuto: 15 giugno 2010

Una prima traccia di intervento all'interno del testo la troviamo nel verbale della sessione sinodale del 21-23 ottobre 2008, che fra altro ricorda: "al fine di migliorare la sua attività, il Sinodo ha anche preso in considerazione le proposte di emendamenti da apportare allo Statuto del Sinodo e agli Statuti dei tribunali Ecclesiastici; sono state approvate le proposte della Commissione sinodale la redazione del diritto particolare"[27]. Rispetto alla precedente versione fu modificato un solo articolo – 191 riguardante gli scrutini per l'elezione dell'Arcivescovo Maggiore –, ritrovabile anche nel volume *Acte Sinodale* 2008. Questa possibile situazione anacronistica può essere spiegata semplicemente come segue: nonostante siano state operate delle modifiche alla disciplina canonica particolare riguardante l'elezione dell'Arcivescovo Maggiore (rispettivamente art 173-177, 187 nella sessione primaverile del 2008, e l'articolo 191 nella sessione autunnale del 2008), il volume *Acte Sinodale* 2008 fu dato alle stampe solo nel 2009. Questo fa pensare che le modifiche approvate durante i lavori di queste due sedute sinodali, nonostante la pubblicazione del decreto di riconoscimento nel mese di giugno 2008, siano state apportate unitariamente, quindi pubblicate nel 2009.

Confrontato con le precedenti versioni si notano pochissimi interventi a livello di contenuto: quasi identico con la versione precedente, del 2008, lo statuto è stato approvato per un periodo di 7 anni tramite un decreto pubblicato da parte dell'Arcivescovo Maggiore il 15.06.2010[28].

Lo statuto, ancora vigente al momento della stesura di questo studio e già applicato durante tutte le sessioni sinodali anteriori, mostra senza alcuna ombra di dubbio il valore e l'efficacia canonica di un tale testo. L'applicazione dello Statuto ha portato a dei risultati che possono essere

---

[26] *Acte Sinodale*, Blaj, An III, nr. 3, 2008, 28-63.

[27] http://www.bru.ro/documente/comunicat-de-presa-sinodul-episcopilor-bru-blaj-21-23-octombrie-2008/ (consultato 28 dicembre 2017).

[28] *Acte Sinodale*, Blaj, An IV, nr. 5, 2010, 9-44. Esiste anche un'altra forma dello statuto in cui si trova, per una più facile consultazione, un indice alfabetico tematico.

considerati importanti, mostrando ancora una volta la sua necessità ed efficacia: oltre ai temi più immediati e necessari trattati per il buon svolgimento delle varie attività ecclesiastiche, il Sinodo ha sempre preso in considerazione, come una costante rilevante nell'articolazione delle proprie preoccupazioni, il continuo miglioramento del proprio statuto. Questa costante attenzione, accanto ad altri importantissimi fattori, ha garantito il buon funzionamento dei lavori del Sinodo dei Vescovi, con risultati che sono percepibili anche a livello esterno e ha creato le premesse per un ulteriore sviluppo organico ed istituzionale della Chiesa: l'elezione di nuovi vescovi, il coordinamento delle attività pastorali in diaspora, l'erezione di una nuova eparchia, il coordinamento delle strutture curiali e giudiziarie ecc.

Conclusioni

Le Chiese Patriarcali e le Chiese Arcivescovili Maggiori sono state fornite di quelle strutture sinodali concretizzate nei Sinodi dei Vescovi di quelle Chiese con la pubblicazione del nuovo Codice, e le Chiese Metropolitane *sui iuris* con i propri Consigli dei Gerarchi, strutture che rappresentano le autorità superiori di quelle Chiese. Queste autorità superiori sono munite e godono di poteri legislativi e giudiziari, mentre il potere amministrativo è ampiamente esercitato dal presidente di queste strutture, ossia dal Patriarca, dall'Arcivescovo Maggiore o dal Metropolita. Il Sinodo dei Vescovi, quale istanza superiore per tutte le realtà che interessano la rispettiva Chiesa, gode di un'autonomia maggiore rispetto a quelle delle varie Conferenze Episcopali Nazionali: questo anche se, in ultima analisi, i Vescovi della stessa Gerarchia delle Chiese orientali sono membri di quella unica Conferenza[29]. All'interno di queste strutture che esercitano la potestà legislativa in maniera collegiale, la dimensione della sinodalità, quale esercizio del comune interesse per lo sviluppo e la vita della Chiesa, acquista un valore speciale, organico e coerente

[29] G. P. MONTINI, "Le Conferenze episcopali e i Sinodi delle Chiese Orientali", in *Quaderni di diritto ecclesiale,* 9 (1996), 433-448, 442; G. MUCCI, "Concili particolari e conferenze episcopali", in *La Civiltà Cattolica* 138 (1987), vol. II, 340-348. J. ABBAS, "CCEO e CIC a confronto", in *Apollinaris* LXXIV, 2001, nr. 1-2, Roma, 207-256, 226; C. VASIL', "CIC e CCEO - differenze e similitudini", in L. GEROSA (a cura di), *Giovanni Paolo II legislatore della Chiesa:* atti del convegno di studio, Lugano, 22-23 marzo 2012, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 146-159, 155- 157. La Conferenza Episcopale non è ricordata nel CCEO.

dove il Patriarca diventa segno visibile dell'unità. Le sue prerogative di Padre e Capo (*Caput et Pater*), permettono il governo della Chiesa in armonia e pieno senso di responsabilità condiviso con i suoi Vescovi, nell'esercizio della propria potestà all'interno del Sinodo dei Vescovi[30].

Il governo della Chiesa, manifestato dall'esercizio dell'autorità del Sinodo dei Vescovi, esige quindi di agire secondo un quadro canonico: lo statuto del Sinodo dei Vescovi. Analizzato nella sua genesi e nella sua evoluzione possiamo alla fine di questo studio trarre le seguenti conclusioni.

Lo Statuto è il risultato di un laborioso lavoro – con lo studio delle fonti canoniche proprie e la redazione e revisione del testo stesso –, svolto dalla Commissione sinodale per la redazione del diritto particolare; è un documento necessario per lo svolgimento legittimo delle sedute sinodali e per l'implementazione delle decisioni sinodali che devono al contempo essere anche canoniche; in quanto è ordinato al governo della Chiesa, il corpo di Cristo, lo statuto ha una chiara finalità pastorale; come testo di diritto particolare lo statuto rappresenta l'espressione della volontà della stessa autorità ecclesiastica nel legiferare un testo canonico fondamentale; non meno importante, lo statuto ha anche una dimensione variabile, in quanto il suo contenuto può essere adeguato alle necessità funzionali del Sinodo.

---

[30] C. Barta, *Autoritate, comuniune și sinodalitate: coordonate fundamentale ale drumului Bisericii Române Unite cu Roma în comuniunea catolică*, Argonaut, Cluj-Napoca, 2015; approfondita ricerca riguardante le nozioni ecclesiologiche di autorità, comunione e sinodalità, in cui sorprende il legame fra queste realtà inseparabili a partire dal contesto dell'ecclesiologia cattolica e del caso particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romena.

Alcune considerazioni sulle norme interrituali nella diaspora con riferimento ai giorni festivi e penitenziali (cfr. Can. 883 CCEO)

Cristian CRIŞAN

La situazione di *diaspora* si presenta come un dato importante per le comunità cattoliche orientali. Studi statistici sono unanimi nel rilevare che si sta verificando un fenomeno migratorio di tali dimensioni che appare in pericolo la stessa sopravvivenza di alcune comunità. Tale nuova congiuntura interpella anche la canonistica, facendosi sempre più viva l'esigenza di una profonda riflessione sulle prospettive dell'*implantatio* delle comunità orientali nei nuovi contesti socio-cultuali[1]. Anzi, i sociologi della religione, nell'analizzare i cambiamenti che questi nuovi arrivi determinano nelle comunità tradizionali di fedeli, rilevano anche le sfide che il passaggio da una struttura monoculturale a una multiculturale comporta: per esempio l'uso della lingua, la diversità dei modi di pregare e di manifestare la propria fede, nonché il perdurare di contatti con le Chiese di partenza, per cui, si parla sempre di più di "comunità transnazionali".

[1] «Non c'è che da gioire della recente implantazione in America delle Chiese orientali accanto a quelle latine, ivi presenti sin dall'inizio, perché in tal modo può meglio manifestarsi la cattolicità della Chiesa del Signore. Per questo, vi ricordo che è necessario instaurare e promuovere un rapporto sempre più profondo di comunione fraterna fra le Chiese Orientali cattoliche e la Chiesa latina. Infatti, come ho sottolineato in *Ecclesia in America*, "non c'è dubbio che questa cooperazione fraterna, mentre offrirà un aiuto prezioso alle Chiese Orientali, di recente fondazione in America, permetterà alle Chiese particolari latine di arricchirsi con il patrimonio spirituale della tradizione dell'Oriente cristiano"» (*Messaggio di Giovanni Paolo II al Prefetto della Congregazione per le Chiese Orientali [1 novembre 1999] rivolto ai partecipanti all'incontro fra i Vescovi e i Superiori Religiosi delle Chiese Orientali Cattoliche in America e in Oceania*, in EV 18, 1103).

Premessa

Il multiculturalismo, insieme al fenomeno della mobilità umana, presenta sfide nuove per l'azione pastorale della Chiesa e richiedono risposte adeguate[2], visto che i flussi migratori non si presentano più quali fenomeni transitori, vale a dire circoscritti a un preciso momento storico, bensì segnano una dimensione ormai permanente della storia attuale e, senz'altro, di quella futura. In certi Paesi si può parlare, addirittura, dell'esistenza di una vera e propria "cultura migratoria"[3], laddove la stessa cura pastorale dei fedeli migranti ha assunto un carattere duraturo.

Relativamente alla diaspora proveniente dalle Chiese Cattoliche Orientali, il Concilio Vaticano II prescrive l'obbligo morale e giuridico dei migranti cattolici orientali di osservare dovunque il proprio rito, inteso come patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, distinto per cultura

---

[2] Tuttavia, tale pluralismo manifesta in maniera più evidente l'ampiezza della comunione ecclesiale orientata verso l'unità, nel muto arricchimento che solo l'incontro con gli altri può dare: "la vita cristiana deve essere commisurata al genio e all'indole di ciascuna cultura e le tradizioni particolari insieme con le qualità specifiche di ciascuna comunità nazionale, illuminate dalla luce del Vangelo, saranno assorbite nell'unità cattolica" (AG 22). In questo senso, anche il Decreto *Christus Dominus* al n. 18, esorta i Vescovi a prestare una particolare attenzione verso alcuni gruppi di fedeli, tra cui i migranti, i quali non possono trarre beneficio da una pastorale ordinaria, affidando alle Conferenze Episcopali la responsabilità di promuovere il bene spirituale dei migranti tramite un'azione comune, con dei mezzi e delle istituzioni designate a tal fine.

[3] Sulla scorta dei documenti della Chiesa si possono individuare alcune linee di una pastorale specifica per i migranti, mediante la quale la Chiesa si costruisce nell'ambito delle migrazioni. Sulla dottrina canonica in merito, *ex multis*: V. DE PAOLIS, "De Cura Pastorali Migratorum", in *Periodica de re morali et canonica*, 70 (1981), 141-176; V. DE PAOLIS, *Die Seelsorge fuer die Menschen unterwegs nach dem Motu Proprio "Pastoralis Migratorum Cura" und nach der Instruktion "De pastorali migratorum cura"*, Roma, 1981; P.A. BONNET, "Il diritto - dovere fondamentale del fedele migrante", in *On the Move*, 39 (1983), 66-115; E. CORECCO, "La presenza dei migranti nella Chiesa particolare: segno dell'immanenza reciproca fra Chiesa universale e particolare", in *Orizzonti pastorali oggi*, Padova, 1987, 39-58; V. DE PAOLIS, *L'impegno della Chiesa nella pastorale della mobilità umana secondo il Codice di diritto canonico*, in *Orizzonti pastorali oggi*, Padova, 1987, 129-157; V. DE PAOLIS, "La pastorale dei migranti nelle direttive della Chiesa", in *On the Move*, 54 (1989), 33-122; P.A. BONNET, *Comunione ecclesiale migrante e diritti fondamentali*, in AA. VV., *Migrazione e diritto ecclesiale. La pastorale della mobilità umana nel nuovo codice di diritto canonico*, Ed. Messaggero, Padova, 1992, 23-53; J. HERRANZ, "Diritto del Migrante ad una pastorale specifica", in *On the Move*, 67 (1995) 43-57; A. CATTANEO, "*Migrazioni e multiculturalità: una sfida per la Chiesa*", in G.P. MILANO-E.W. VOLONTÉ (a cura), *Per una convivenza tra i popoli. Migrazioni e multiculturalità*, Siena, 2003, 135-146; E. BAURA, "Movimientos migratorios y derechos de los fieles en la Iglesia", *Ius Canonicum*, 85 (2003), 51-86; V. DE PAOLIS, *Chiesa e migrazioni. Scritti raccolti da Luigi Sabbarese*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2005; L. SABBARESE, *Girovaghi, migranti, forestieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica*, Urbaniana Univesrity press, Città del Vaticano 2005; P.A. BONNET, "Diritti dei migranti nella Chiesa", in G. BATTISTELLA (a cura), *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, Ed. San Cinisello Balsamo, 2010, 390-396, ecc.

e circostanze storiche, che si esprime in un modo di vivere e celebrare la fede che è proprio di ciascuna Chiesa orientale (cfr. can. 28, § 1 CCEO). In più, tale dettato conciliare riformulato nel CCEO in norma canonica, impone l'obbligo grave di osservare le norme circa l'ascrizione dei fedeli cristiani. Va tenuto presente, tuttavia, che l'integrazione dei fedeli di un rito diverso nei paesi di accoglienza è un processo lento e non privo di difficoltà: presuppone, infatti, problemi diversi di adattamento ed integrazione, pastorale ma anche liturgica e canonica[4].

Una struttura canonica che manifesti attenzione in vista di una specifica cura pastorale di fedeli migranti orientali, si deve applicare anche nel campo della disciplina dei tempi sacri per i fedeli orientali in diaspora, visto che le leggi liturgiche, a norma del can. 150 CCEO, §§ 2-3 CCEO non seguono il principio di *territorialità* bensì quello di *personalità*. In questo senso, la codificazione orientale contempla un'eccezione all'obbligo formulato dal can. 40, § 3 CCEO laddove si stabilisce che il fedele deve osservare il proprio rito in ogni luogo, a meno che qualche cosa non sia eccettuato dal diritto. Ragion per cui, al can. 883 CCEO si prospetta la situazione dei fedeli nella diaspora, indicando per loro la possibilità di adattarsi, per i giorni festivi e penitenziali, alla disciplina vigente nel luogo della loro permanenza, mentre per le famiglie interrituali di scegliere un calendario comune degli stessi giorni festivi e penitenziali. Questa deliberazione del Legislatore Supremo riceve delle connotazioni peculiari nel caso della recente e massiccia immigrazione di fedeli orientali. Tali caratteristiche vanno identificate, in quanto indicano oltre alla dimensione dell'auspicata inculturazione dei fedeli nei nuovi contesti socio-culturali[5], anche le modalità di convivenza e di condivisione disciplinare tra i fedeli provenienti da varie Chiese *sui iuris*.

---

[4] "Nel corso del tempo, specialmente negli ultimi 100 o più anni, molti dei fedeli orientali emigrarono verso l'Occidente, una parte come esiliati politici, cosicché oggi sono disseminati praticamente dappertutto nel mondo. Questo ha determinato una diaspora orientale pressoché mondiale e posto il problema della cura pastorale dei fedeli delle Chiese Orientali dispersi al di là dei propri confini territoriali nazionali" (G. NEDUNGATT, *Presentazione del Codice dei canoni delle Chiese Orientali*, in EV, 12, 893-894).

[5] Tuttavia, "l'integrazione nelle unità organizzative di rito diverso da quello proprio dei fedeli, anche se può essere utile in circostanze straordinarie, comunque, per mancanza di una gerarchia di rito identico, e per conseguenza, di un'autentica vita rituale completa ed integra, resterà per essi sempre più o meno estranea" (P. SZABÓ, "Stato attedduale e prospettive della convivenza delle Chiesa Cattoliche *sui iuris*", in P. ERDŐ-P. SZABÓ [edd.], *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Sicietà per il Diritto delle Chiese Orientali, Budapest, 2-7 settembre 2001*, Szent István Trásulat, Budapest 2002, 230)

In questo senso, relativamente alla regolamentazione canonica dei giorni festivi, lo *ius particulare* della Chiesa patriarcale, previamente approvato dalla Sede Apostolica, potrebbe prevedere per la diaspora la soppressione o il trasferimento alla domenica di alcuni giorni festivi di precetto comuni a tutte le Chiese Orientali[6]. La stessa competenza si applica anche per i giorni penitenziali, conformemente a quanto previsto dal can. 880, § 2 CCEO[7].

Tuttavia, circa la portata del rapporto *ius commune-ius particulare* in materia liturgica, bisogna specificare che la potestà del Sinodo dei Vescovi, in quanto autorità legislativa esclusiva[8], non è suprema; laddove, per esempio, l'approvazione dei libri liturgici è riservata al Patriarca col consenso dei vescovi della Chiesa patriarcale, ma con la previa revisione della Sede Apostolica, a norma del can. 657, § 1CCEO.

1. *De diebus festis et paenitentiae* nelle nuove "enclave rituali" (can. 883, § 1 CCEO)

CIC 1983		CAN. 883 CCEO § 1.*Christifideles extra fines territorii propriae Ecclesiae sui iuris versantes circa dies festos et paenitentiae ad normas in loco, ubi degunt, vigentes se plene conformare possunt.* FONTES Vat II, decr. *Orientalium Ecclesiarum,* 21. - Clemens VIII, instr. *Sanctissimus,* 31 aug. 1595, § 6 "Graeci existentes"; S.C.S. Off., 7 iun. 1673, ad 1 et 3; 13 mar. 1727, ad 1; S.C de Prop. Fide (pro Neg. Rit. Orient.), decr. 18 aug. 1913, art. 33; decr. 14 aug. 1914, art. 27; decr. 27 mar. 1916, 14; S.C pro Eccl. Orient, decr. 1 mar. 1929, art. 36; decr. 24 maii 1930, art 41.

[6] Cf. can. 880, § 3 CCEO.

[7] Can. 880, § 2 CCEO: "Costituire, trasferire o sopprimere giorni di festa e di penitenza propri alle singole Chiese *sui iuris,* compete anche all'autorità a cui spetta stabilire il diritto particolare delle Chiese, tenendo debitamente conto però delle altre Chiese *sui iuris* e fermo restando il can. 40, § 1" .

[8] CCEO, can. 110, § 1: "Compete esclusivamente al Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale emanare leggi per l'intera Chiesa patriarcale, che hanno vigore a norma del can. 150, §§ 2 e 3".

Ambedue i Codici, latino e orientale, garantiscono a tutti i fedeli cristiani cattolici il diritto di esercitare debitamente il culto divino secondo le prescrizioni della propria Chiesa e di seguire una propria forma di vita spirituale, in accordo con la dottrina della Chiesa[9], come anche il diritto "di ricevere dai Pastori della Chiesa gli aiuti provenienti dai beni spirituali della Chiesa, specialmente dalla parola di Dio e dai sacramenti"[10].

Pertanto, la tutela dell'identità dei fedeli orientali nella diaspora richiede l'impegno dell'autorità episcopale, tanto orientale quanto latina[11], ogniqualvolta questi fedeli si trovino fuori dal territorio della propria Chiesa *sui iuris*. Tuttavia, nell'esperienza di molte comunità di fedeli orientali in diaspora non sempre la forma di cura pastorale ricevuta riesce a garantire gli elementi essenziali per la tutela della propria identità:

> Nel caso di alcune Chiese di piccola entità che subiscono un'emigrazione di massa, sembra che ormai solo l'impiantazione delle "enclave rituali" nei territori della diaspora possano assicurare un futuro di permanenza duratura[12].

Come risaputo, il principio generale formulato nel can. 40, § 3 CCEO stabilisce che ogni fedele deve osservare il proprio rito in ogni luogo, a meno che qualche cosa non sia eccettuato dal diritto. Infatti, la norma in esame del can. 883, § 1 CCEO prevede alcune eccezioni, riportando quasi testualmente il dettato del decreto conciliare OE 21che afferma:

> Tutti i fedeli che si trovano fuori della regione o territorio del proprio rito, quanto alla legge delle sacre tempora possono pienamente conformarsi alla disciplina vigente nel luogo della loro permanenza. Nelle famiglie di rito misto si può osservare questa legge secondo uno stesso rito.

Durante l'iter di codificazione[13], la prima formulazione dell'attuale can. 883 CCEO faceva parte del *Textus anni 1958. De temporibus sacris. De diebus festis et de diebus abstinentiae et ieiunii*, laddove il relativo can. 260 recitava :

---

[9] Cf. can. 17 CCEO; can. 214 CIC 1983.

[10] Can. 16 CCEO; can. 213 CIC 1983.

[11] È da rilevare l'impegno di tutti i Vescovi latini che hanno sudditi orientali (cf. can. 916, § 5 CCEO) di provvedere in ogni modo alla loro cura pastorale. In più, il can. 193, § 1 CCEO ispirato dai decreti conciliari CD 23 e OE 4, è esplicito sui doveri dei Pastori di Chiese Orientali verso i fedeli di rito diverso, e parla di *grave obbligo* del Vescovo eparchiale.

[12] P. SZABÓ, "Le Chiese sui iuris in diaspora; nuove modalità di implantazione della *communio Ecclesiarum*", in L. OKULIK (ed.), *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità dei fedeli orientali in diaspora*, Marcianum Press, Venezia, 2008, 93.

[13] Va inoltre rilevato che nella legislazione promulgata dal MP *Cleri Sanctitati* si trova un breve accenno alla materia dei giorni festivi e penitenziali, ridotta ad un unico canone generale, collocato nel Titolo

Singulis fidelibus ritus orientalis, extra regiones orientales, sine Hierarcha sui ritus degentibus licet, praeteritis diebus festis de praecepto in proprio ritu statutis, eos qui in loco vigent servare. Eadem facultate gaudent tum circa dies abstinentiae vel ieiunii tum circa modum eadem servandi[14].

Successive e sostanziali modifiche si sono avute durante i lavori del 1978 del *Coetus De Sacramentis*, il quale cambiò il titolo in *De diebus festis et paenitentiae*, essendo stabilito nel relativo can. 6:

§ 1. Singuli fideles extra territorium Ecclesiae sui iuris, cui adscripti sunt, versantes, quoad legem de diebus festis et paenitentiae, ad disciplinam in loco ubi degunt vigentem se plene conformare possunt[15].

Si nota l'affinità del testo del 1978 con il vigente can. 883, § 1 CCEO, anche se si parla di *singuli fideles* e non già di *christifideles* come nella variante finale del CCEO. La formulazione del can. 6 del 1978 tratta, infatti, della situazione in cui i fedeli si trovano al di fuori del territorio della propria Chiesa *sui iuris*: essi si possono conformare, per i giorni di festa e di penitenza, alle norme che sono in vigore nel luogo dove vivono. Il canone fu approvato con nove voti favorevoli, uno contrario e zero astenuti. Tuttavia, tra i consultori vi furono delle osservazioni, come quelle di D. Salachas, che aveva manifestato il *non placet* per questo canone, specificando che tale legge appariva "antisociologica e non necessaria"[16].

IV *De clericis in specie*, parte I *De suprema potestate deque iis qui eiusdem sunt canonico iure participes*, capitolo VI *De Patriarchis*, all'articolo II *De iuribus et obligationibus Patriarcharum*. Recita il relativo can. 264 del *Cleri Sanctitati: Patriarchae est dies festos de praecepto, abstinentiae et ieiunia, in casibus extraordinaribus et ad actum, indicere gravi de causa atque audita Synodo permanenti.* Il canone prescriveva la competenza del Patriarca di indire *in casibus extraordinaribus et ad actum* giorni festivi e penitenziali, dopo aver previamente consultato il Sinodo permanente. Questa formulazione afferma la dipendenza della legislazione orientale del MP *Cleri Sanctitati* dall'impostazione del CIC 1917, laddove al can. 1244, § 2 era prescritto per i singoli Vescovi diocesani che *suis dioecesibus seu locis dies festos aut dies abstinentia et ieiunii possunt, per modum tantum actus, indicere*. Non si nota, pertanto, alcun riferimento alle genuine tradizioni orientali, mentre si specificava la consulta del Sinodo permanente prima che il Patriarca procedesse all'indizione di tali giorni. Tale normativa, oltre l'estrema sinteticità, non riusciva a contemplare tutte le sfaccettature che caratterizzano le varie tradizioni delle Chiese Orientali in materia di disciplina dei giorni festivi e penitenziali.

14 Pontificia Commissio ad Codicis Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo (PCCICOR), *Testo iniziale per la revisione CICO dalle bozze 1958*, in *Archivio del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi* (APCTL), prot. 163/1, 114-115.

15 PCCICOR, *Verbale della riunione del Coetus De Sacramentis (12-22 giugno 1978)*, in APCTL, prot. 1405/78/6, 30.

16 PCCICOR, *Verbale della riunione del Coetus De Sacramentis (12-22 giugno 1978)*, in APCTL, prot. 1405/78/6, 42.

Tale conformazione / adattamento alla *disciplina loci* si applica fermo restando il principio formulato nel can. 40, § 3 CCEO sull'obbligo del fedele di osservare ovunque il proprio rito. Perciò, il can. 883, § 1 CCEO si configura come un'eccezione a tale principio. In più, va rilevato che si tratta di una vera legge liturgica, per cui va tenuto in considerazione quanto stabilito dal can. 150 CCEO relativamente all'applicazione delle leggi liturgiche fuori del territorio della Chiesa patriarcale, e cioè che, in quanto caratterizzate dal principio della *personalità*, vincolano i fedeli orientali ovunque essi si trovano, anche in diaspora.

Questa eccezione, tuttavia, si riferisce esclusivamente alla situazione di diaspora, vale a dire, quando fedeli orientali si trovano fuori della regione o del territorio della propria Chiesa *sui iuris*, quindi in un territorio dove non c'è una gerarchia della propria Chiesa che possa formulare un quadro legislativo confacente alle loro esigenze. In questa situazione, viene stabilita per loro la possibilità, non l'obbligo, di adattarsi, per i giorni festivi e penitenziali, alla disciplina vigente del rispettivo luogo. Si tratta di una norma meramente pastorale, che tiene in considerazione la situazione spesso delicata dei fedeli orientali che vivono in contesti maggioritari latini, laddove la disciplina *de diebus festis et paenitetiae* appare sensibilmente diversa, e non di rado meno rigorosa per quanto riguarda l'aspetto penitenziale. Inoltre, dato che la recente migrazione orientale in Occidente è determinata da motivi economici e di lavoro, questa norma sui giorni festivi permette ai fedeli orientali di conformarsi al calendario dei giorni festivi latini, con la relativa interruzione del lavoro, senza nessun turbamento di coscienza, e senza il rischio di "migrare" verso una sensibilità liturgica estranea al sentire proprio della Chiesa di origine.

Infatti, questa concessione che prevede la possibilità di adattamento alla *disciplina loci de diebus festis et penitentiae*, evidenzia come il Supremo Legislatore ha ritenuto opportuno intervenire in tale materia con lo scopo di sfuggire al rischio dell'arbitrarietà e della latinizzazione dei fedeli orientali, i quali avrebbero potuto adottare *tout court* un'altra normativa del tutto estranea alla loro propria identità[17].

---

[17] Tuttavia, relativamente ai giorni penitenziali, nella dottrina canonistica si rileva che, anche se in situazione di diaspora, i fedeli non si possono conformare "al modo e alle altre norme concernenti l'esercizio della penitenza, che deve essere sempre legato alla legge propria della loro Chiesa" (H.G. ALWAN, "Commento ai cann. 880-883", in P. V. PINTO [ed.], *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, 762).Questa posizione appare invece in

Invece, nella situazione in cui è stato istituito un gerarca proprio degli orientali cattolici per la diaspora, il gerarca orientale potrà adeguarsi al riguardo dei giorni di festa e di penitenza alla legislazione in vigore nel luogo dove si trova, e quindi, attribuire a tale disciplina dei tempi sacri festivi e penitenziali valore giuridico per i propri sudditi orientali[18].

2. L'eccezione normativa relativa ai tempi sacri nel contesto delle famiglie interrituali (can. 883, § 2 CCEO)

CIC 1983		Can. 883 CCEO § 2. *In familiis, in quibus coniuges diversis Ecclesiis sui iuris ascripti sunt, circa dies festos et paenitentiae praescripta unius vel alterius Ecclesiae sui iuris observare licet.* Fontes Vat. II, decr. *Orientalium Ecclesiarum,* 21. - S.C de Prop. Fide, (CP.), 12 mar. 1635; S.C.S. Off., 13 mar. 1727, ad 2-3; S.C. de Prop. Fide, 25 ian. 1S30; (CP.), 28 dec 1842; Pius IX, litt. ap. *Plura sapienter,* 11 iun. 1847, § 5; S.C de Prop. Fide, decr. 6 oct. 1863, D), c); (C.G.), 25 iul. 1887, ad 1. * Syn. Sciarfen. Syrorum, a. 1888, cap. III, art IX, 9; Syn. Alexandrin. Coptorum, a. 1898, sect. II, cap. I, art. V, XXIII; Syn. Armen., a. 1911, 622.

Anche il can. 883, § 2 CCEO riporta fedelmente i dettati conciliari dell'OE 21:

> […] Nelle famiglie di rito misto si può osservare questa legge (delle sacre tempora) secondo uno stesso rito.

Si configura quindi il caso in cui i due coniugi cattolici sono ascritti a Chiese *sui iuris* diverse. Il testo del canone, inesistente nel CIC 1983, permette ai fedeli che hanno celebrato matrimoni interrituali, di accordarsi riguardo

contrasto con il dettato del can. 883, § 1 CCEO, laddove la formulazione: *plene conformare possunt*, si riferisce anche *circa dies paenitentiae*, i quali, nel contesto di diaspora, possono essere *pienamente* osservati, nella forma e nel contenuto, secondo la disciplina in vigore nel paese in cui si risiede. Inoltre, "*this means for those in the United States, for instance, that they can observe the rule of the Latin Church of the USA and regard the Friday abstinence throughout the year, excepting Lent, as merely recommended*" (V. Pospishil, *Eastern Catholic Church Law*, Saint Maron Publications New York, 1996, 638).

[18] Cf. H.G. Alwan, *Commento ai cann. 880-883*, cit., 762-763.

ai giorni di festa e di penitenza[19], nel senso che possono scegliere un calendario dei giorni di festa e di penitenza tra quelli delle loro rispettive Chiese. Tale scelta comune, può essere fatta sia prima che dopo il matrimonio.

Facendo tesoro e tenendo in considerazione le mutate condizioni di vita socio-culturali, nonchè le sfide di una sempre più massiccia mobilità umana dall'Oriente cristiano verso l'Occidente, e dalla realtà sempre più consistente di famiglie interrituali, il Legislatore iniziò la formulazione di tale norma durante i lavori del 1978 del *Coetus De Sacramentis* con la discussione relativa ai canoni dei *Testi base Tempora sacra*[20]. Si prospettava, pertanto, la formulazione della norma canonica nel caso di un matrimonio di rito misto: i coniugi, per i giorni di festa e di penitenza potevano osservare le prescrizioni dell'uno o dell'altro rito. Il relativo can. 6, § 2 del 1978 recitava in questa ottica molto sinteticamente:

> *In familiis mixti ritus ubicumque terrarum hanc legem servare licet iuxta unum eundemque ritum*[21].

Tuttavia, nella formulazione del testo promulgato del can. 883, § 2 CCEO si nota il cambiamento da "*familiis mixti ritus*" proposta durante l'iter di codificazione, fino alla più limpida espressione "*familiis, in quibus coniuges diversis Ecclesiis sui iuris ascripti sunt*".

Una tale normativa manca nella legislazione della Chiesa latina. Il Legislatore nel Codice comune per le Chiese Orientali, prescrive la possibilità di accordarsi riguardo ai giorni festivi e penitenziali, per assicurare una serena, stabile, pacifica e unica pratica religiosa della stessa famiglia. Lo scopo di questa previsione è anche qui puramente pastorale, configurandosi come eccezione al principio generale formulato nel can. 40, § 3 CCEO. Trattasi anche in questo caso di una vera eccezione, ben delimitata e circoscritta, con lo scopo di promuovere l'unità della famiglia e anche nell'interesse dei figli e della loro educazione spirituale[22].

Infatti, entrambi i Codici, latino e orientale, garantiscono a tutti i fedeli cattolici il diritto di esercitare debitamente il culto divino secondo le

---

[19] Cf. G. NEDUNGATT (a cura), "A guide to the Eastern Code", *Kanonika,* Roma, 10 (2002), 592.

[20] PCCICOR, *Coetus De Sacramentis*. *Testo base: Sacramentalia, Loca sacra, Sepultura, Tempora sacra (1978)*, in APCTL, prot. 1405/78/3, 4-5.

[21] PCCICOR, *Verbale della riunione del Coetus De Sacramentis (12-22 giugno 1978)*, in APCTL, prot. 1405/78/6, 30.

[22] Cf. H.G. ALWAN, *Commento ai cann. 880-883*, 763.

prescrizioni della propria Chiesa e di seguire una propria forma di vita spirituale, che sia però in accordo con la dottrina della Chiesa[23], come anche il diritto "di ricevere dai Pastori della Chiesa gli aiuti provenienti dai beni spirituali della Chiesa, specialmente dalla parola di Dio e dai sacramenti"[24]. In più, a norma del can. 403, § 1 CCEO[25], il diritto e il dovere di osservare in ogni luogo il proprio rito non priva i migranti cattolici orientali del diritto di partecipare attivamente alle celebrazioni liturgiche di qualunque Chiesa cattolica *sui iuris*, anche della Chiesa latina, secondo le prescrizioni dei libri liturgici di ciascuna.

Tanto la normativa orientale del Motu Proprio *Cleri sanctitati*[26] quanto quella conciliare del OE 4 e l'attuale ius *vigens*[27], affermano l'obbligo dell'osservanza fedele del proprio rito dappertutto, e lo stesso *ius commune* ribadisce tale obbligo di fedeltà alle norme della propria Chiesa *sui iuris*. Invece, per ciò che concerne la diaspora, il tenore della normativa è, in certi casi, mitigato dall'espressione *quatenus fieri potest, ubique terrarum*[28].

La possibilità, prevista dal Supremo Legislatore per le famiglie interrituali, di scegliere un unico calendario dei giorni festivi e penitenziali, rileva come la Chiesa non rinunci a cercare i mezzi più adatti che consentano di garantire la giustizia, la pace e la *tranquillitas ordinis* nel popolo di Dio. Infatti, tali *tranquillitas* e *pax* appartengono all'essenza stessa della giustizia, dovendo impregnare l'esercizio dei diritti e dei doveri di ogni *christifidelis*, cioè di ogni battezzato che non può mai pensarsi al di fuori della comunità ecclesiale.

---

[23] Cf. can. 17CCEO; can. 214 CIC 1983.

[24] Cf. can. 16CCEO; can. 213 CIC 1983.

[25] Can. 403, § 1 CCEO. "Fermo restando il diritto e il dovere di osservare in ogni luogo il proprio rito, i laici hanno il diritto di partecipare attivamente nelle celebrazioni liturgiche di qualunque Chiesa *sui iuris* secondo le prescrizioni dei libri liturgici". Recita in questo senso anche il can. 923 CIC 1983: "I fedeli possono partecipare al Sacrificio eucaristico e ricevere la sacra comunione in qualunque rito cattolico, fermo restando il disposto del can. 844".

[26] MP *Cleri sanctitati*, can. 1, § 1. "*Orientales ritus, quorum augusta antiquitas et praeclaro est ornamento Ecclesiae omni et fidei catholicae divinam unitatem affirmat, religiose serventur., § 2. Patriarchae, Archiepiscopi ceterique Hierarchae studiosissime curent fidelem custodiam et accuratam observationem sui ritus, neque ullam in ritum mutationem induci permittant aut tolerent., § 3. Clerici et religiosi omnes, ne quid clericis vel fidelibus diversi ritus suggerere aut suadere audeant quod eorum ritus laudabilium institutorum contemptum aut imminutionem inducere possit*" (Motu Proprio *Cleri Sanctitati*, in AAS49 [1957], 433).

[27] Can. 40, §1 CCEO.

[28] Can. 713 §2 CCEO: "A riguardo della preparazione alla partecipazione della Divina Eucaristia mediante il digiuno, le preghiere e altre opere, i fedeli cristiani osservino fedelmente le norme della Chiesa sui *iuris* alla quale sono ascritti, non solo entro i confini del territorio della stessa Chiesa ma, per quanto è possibile, in tutto il mondo".

In più, oltre a ribadire lo stretto rapporto tra la legislazione canonica e la *tranquillitas ordinis,* la possibilità indicata per le famiglie interrituali nel CCEO di seguire un unico calendario, conferma il carattere pastorale delle norme canoniche, formulate al servizio della persona umana, per la quale la salvezza dell'anima rimane sempre la *lex suprema*[29].

Conclusione

In questo senso si ritiene che, anche se sembra una dimensione secondaria dei rapporti tra le diocesi latine ospitanti e i fedeli orientali migrati, si potrebbe auspicare la formulazione di un *ius particulare* interrituale destinato alla regolazione del rapporto tra orientali cattolici in Occidente e i fedeli di rito latino di una determinata diocesi. Tale *ius particulare* interrituale dovrebbe contenere delle norme in grado di regolare l'incontro delle due legislazioni in merito: la comune latina del CIC 1983 ed eventualmente quella particolare della rispettiva Conferenza Episcopale, e dall'altra parte il quadro comune del CCEO con l'integrazione normativa delle prescrizioni dello *ius particulare* di quella determinata Chiesa *sui iuris*.

La prospettiva di un *ius* interrituale si inscriverebbe dunque in quell'esigenza delle diocesi latine ospitanti, di tutelare e accompagnare le minoranze cattoliche di fedeli orientali che pongono la residenza nel territorio[30], soprattutto laddove si constata la mancanza di un gerarca proprio per la diaspora. Queste soluzioni giuridiche, soprattutto in materia liturgico-disciplinare interrituale, una volta promulgate, farebbero parte in modo autorevole del diritto particolare della diocesi e terrebbero in considerazione la presenza orientale all'interno di quella specifica *portio populi Dei.*

[29] «I Codici sono solo mezzi, e direi assai umili, per realizzare il Regno dell'Amore, per cui la precedenza si da sempre non ai Codici, ma all'amore, alla grazia e al carisma. Una dunque è la *Legge* e cioè *mandatum novum diligendi sicut ipse Christus dilexit nos* (cf. *In* 13, 34) come si esprime LGn. 9, mentre i Codici CIC, CCEO e la *Pastor Bonus* ne sono solo "una particolare espressione"» (I. ŽUŽEK, «Riflessioni circa la Costituzione Apostolica "Sacri Canones"», in *Apollinaris,* LXV 1-2 [1992], 152).

[30] Le norme che legittimano una produzione legislativa diocesana in materia interrituale, e che ne costituiscano la necessaria cornice giuridica, sono due: la prima è can. 214 CIC 1983, inserita nell'elenco dei doveri / obblighi dei fedeli, secondo cui: "I fedeli hanno il diritto di rendere culto a Dio secondo le disposizioni del proprio rito approvato dai legittimi Pastori della Chiesa e di seguire un proprio metodo di vita spirituale, che sia però conforme alla dottrina della Chiesa". In più, il can. 383, § 2 CIC 1983 stabilisce che il Vescovo diocesano "se ha nella sua diocesi fedeli di rito diverso, provveda alle loro necessità spirituali sia mediante sacerdoti o parroci del medesimo rito, sia mediante un Vicario episcopale".

Tuttavia, un tale intervento dovrà tener conto della valutazione sia quantitativa che qualitativa dell'incidenza della presenza di fedeli appartenenti ad altri riti nel territorio di quella rispettiva diocesi[31].

Pertanto, l'osservanza della disciplina dei tempi sacri, festivi e penitenziali, da parte degli orientali cattolici in diaspora, sarà quasi come un "termometro" in grado di indicare la dimensione reale della loro inculturazione nei paesi ospitanti, ma anche la misura in cui la legislazione particolare della Chiesa di origine si è radicata nel proprio sentire ed è stata recepita all'interno di quella *portio populi Dei*. Inoltre, questi contenuti portati dagli orientali nella diaspora susciterebbero un arricchimento vicendevole con le diocesi latine ospitanti[32].

Un nuovo approccio interrituale su base diocesana, formulato e codificato nel diritto particolare, sarebbe, in questo senso, uno strumento giuridico e pastorale idoneo davanti ai flussi migratori in costante crescita. Inoltre, bisogna ribadire che è necessario che vengano coinvolti, in un'ottica di "corresponsabilità e concertazione", proporzionatamente e su un piano di parità rituale, sia i pastori che i fedeli delle rispettive comunità interessate, affinché l'esercizio e la manifestazione dell'interritualità sia piena.

---

[31] Cf. P. La Terra, "Diritto particolare interrituale nelle diocesi latine", in Š. Marinčák (a cura), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche*, (Orientalia et Occidentalia 2), Vydala Dobrá kniha v Trnave, Košice, 2007, 117.

[32] Papa Giovanni Paolo II, nel Discorso ai Vescovi dalla Romania in visita *ad limina apostolorum* del 7 dicembre 1996 affermava: "I diversi riti non possono considerarsi concorrenti in seno all'unica Chiesa Cattolica, ma cammini spirituali diversi che, ognuno a modo suo, apportano le ricchezze della loro lunga tradizione e donano frutti per il bene di tutti e al servizio della comunione" (http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1996/december/documents/hf_jpii_spe_19961207_al-limina-romania_it.html).

La preghiera del sacerdote greco-cattolico romeno. Le lodi divine. Sguardo storico, giuridico, ecclesiale

Anton RUS

Introduzione

Nel discorso teologico sulla realtà della preghiera come fondamento della relazione tra il cristiano e il suo Creatore, la questione della preghiera del sacerdote è stata sempre in primo piano. Nella stessa linea, nella Chiesa Greco-Cattolica della Romania il tema della preghiera liturgica e personale del prete è presente in tutta la letteratura teologica e spirituale. Nei manuali di teologia l'affermazione comune è che il sacerdote, per progredire nella vita spirituale, deve pregare[1]; nella letteratura spirituale sacerdotale l'idea di fondo è che se la preghiera deve essere il nutrimento spirituale quotidiano per ognuno dei credenti, tanto di più essa costituisce per il prete la respirazione della sua anima[2].

Quando si tratta della preghiera, prima di pensare alla preghiera personale, privata, si prende in considerazione la preghiera liturgica. È del

[1] Dr. I. RAȚIU, *Etica creștină,* Blaj 1873, § 96.

[2] Pr. ION CIPU, "Preotul și rugăciunea. Legea supremă a vieții preoțești. Taina biruințelor spirituale. Obligativitatea orelor canonice [Il prete e la preghiera. La legge suprema della vita sacerdotale. Il segreto delle conquiste spirituali. L'obbligo delle ore canoniche]", *Unirea* 29 (1939) 1-2; Prof. LIVIU T. CHINEZU, "Tot preotul și rugăciunea [Sempre sul prete e la preghiera]", *Unirea* 31 (1939) 1.

tutto ovvio che il sacerdote non deve tralasciare di celebrare la liturgia della Chiesa, cioè la preghiera ufficiale. Tra le diverse preghiere che la Chiesa propone a tutto il Popolo di Dio ritroviamo le lodi divine[3], che prima si chiamavano le ore canoniche.

Lo scopo del nostro studio è appunto quello di stabilire quale sia la preghiera del sacerdote greco-cattolico romeno e se questo abbia l'obbligo di recitare quotidianamente le lodi divine. Non ci proponiamo qui una riflessione sulla preghiera di lode in maniera generale e quindi una trattazione teologica e spirituale sulla preghiera del sacerdote greco-cattolico; invece ci limitiamo a una esposizione dal punto di vista storico, giuridico ed ecclesiale della Chiesa Unita, conformemente al sottotitolo che ne spiega il contenuto. La Chiesa Greco-Cattolica della Romania è una Chiesa Arcivescovile Maggiore *sui iuris*, di tradizione orientale bizantina, in comunione con la Chiesa di Roma, che (e) si regge secondo le norme del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali (CCEO 1991) e su un proprio diritto particolare[4].

La *Liturgia delle Ore* rappresenta la preghiera ufficiale della Chiesa. Consiste nella recita di salmi, cantici e inni, con l'aggiunta di preghiere e letture dalla Sacra Scrittura. Essa, secondo la stessa Chiesa, è partecipazione sacramentale alla preghiera personale di Gesù Cristo, che continua incessantemente a pregare e lodare il Padre nella preghiera della Chiesa. La Liturgia delle ore trae la sua origine dal precetto di Gesù di pregare senza interruzione (*Lc* 18,1; 21,36; 22,40; cfr. *1Tes* 5,17; *Ef* 6,18). In ambito monastico nacque quindi l'usanza di riunirsi, in vari momenti della giornata, per pregare insieme; da qui, la pratica di celebrare la liturgia delle ore (allora chiamata Ufficio divino) passò a tutti i chierici. Più tardi, per indicare il libro che conteneva i testi dell'Ufficio cominciò a essere usato il termine *Breviario* în Occidente e *Orologhion* în Oriente (Greek: Ὡρολόγιον).

La Liturgia delle Ore si articola in varie ore canoniche. L'origine del numero sette in riferimento alle lodi proviene dal Salmo 119 (118), 164 che dice: "*Sette volte al giorno ti lodo per la tua giusta legge*". Benché il numero esatto

---

[3] Cf. ROBERT F. TAFT, *La liturgia delle ore in oriente e occidente. Le origini dell'ufficio e il suo significato per oggi*, Lipa, Roma 2001; J. CASTELLANO, *Ufficio divino*, in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol. 3, a cura di ERMANO ANCILLI, Città Nuova, Roma 1990, 2555-2565; OLIVIER RAQUEZ, *"Roma Orientalis". Approcci al patrimonio delle Chiese d'Oriente*, Ed. Lipa, Roma 2000, 321-334.

[4] W. A. BLEIZIFFER *Ius Particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică. Actualitate și perspective*, Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca 2016.

delle lodi ha avuto variazioni da un'epoca all'altra e da un rito all'altro, in genere il numero sette è rimasto fisso. La successione temporale delle ore nel corso della giornata ha avuto ugualmente delle variazioni, ma l'ordine in genere è il seguente nella chiesa bizantina: i *Vespri* (al tramonto); la *Compieta* (la preghiera dopo la cena e prima di coricarsi); le *Vigiliae* (preghiera a mezzanotte); *Mattutino (Utrenia)* e la *Prima Ora* (alle ore 06,00); *Terza* (alle ore 09,00); *Sesta* (alle ore 12,00); *Nona* (alle ore 15,00). La Messa non è parte delle Lodi. Attualmente nell'Oriente cristiano le Ore si celebrano integralmente solo nei monasteri e nelle cattedrali (CCEO can. 199)[5].

Nella Chiesa Cattolica Latina occidentale, alla celebrazione della Liturgia delle Ore nella sua forma integrale sono tenuti i presbiteri e i vescovi; essi hanno l'obbligo di recitare ogni giorno tutte le Ore (cfr. CIC, 1983, cc. 276 § 3; 1174 § 1), osservando, per quanto è possibile, il loro rispettivo orario, senza tralasciarne alcuna, eccezione fatta per un motivo grave. Il Concilio Vaticano II ha invitato però lodevolmente anche i fedeli alla celebrazione almeno delle Ore principali. La Liturgia delle Ore ha lo scopo di aiutare il cristiano a vivere in Cristo la giornata, santificandone i vari momenti. Viene recitata sia nei luoghi di culto, in maniera comunitaria, sia in maniera personale nell'ambito domestico.

Nella Chiesa Cattolica di rito latino la terminologia antica era quella di *ore canoniche*, ma dopo il Concilio Vaticano II si usa la sintagma di *liturgia delle ore*. La tradizione orientale non utilizza la sintagma *ore canoniche*, ma quella di *lodi divine*.

1. Breve *excursus* storico della questione

Nel periodo inter-bellico, in un articolo avente per tema la preghiera del prete, nella rubrica "La vita spirituale" di una famosa rivista curata dai monaci basiliani romeni, *Cuvântul Adevărului*, si ravvisava il fatto che nella Chiesa Greco-Cattolica, oltre alla preghiera particolare a libera scelta, non si

[5] CCEO can. 199. Studi romeni greco-cattolici attuali sulle lodi divine: IOAN VASILE BOTIZA, *Elemente de liturgică creștină orientală*, Iuliu Hațieganu, Cluj-Napoca 2005, 80-92; *Tipicul bisericesc. Studiu asupra Tipicului Bisericii Române Unite cu Roma Greco-Catolice*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2007 (A. BUZALIC, C. FARCAȘ, B.V. BUDA), 30-31; 43-45; Studi di teologia ortodossa: E. BRANIȘTE, G. NIȚOIU, G. NEDA, *Liturgica teoretică*, IBMBOR, București 2002, 162-175; Pr. VICTOR AGA, *Simbolica biblică și creștină. Dicționar enciclopedic*, Timișoara 1935; ed. a II-a, Învierea Arhiepiscopia Timișoarei, Timișoara 2005 ecc.

prescrivesse al prete una preghiera ufficiale, quotidiana, obbligatoria. Così ogni sacerdote aveva la libertà di scegliere le preghiere che desiderava adempiere: alcuni recitavano la Compieta dall'*Orologhion*, altri preghiere particolari da diversi libri di preghiera. Non si sa con certezza se il prete sia stato obbligato specificamente a recitare le preghiere dall'ufficio canonico dell'*Orologhion* o generalmente a pregare ogni giorno in qualsiasi modo. In quanto la preghiera rappresenta per il prete l'atmosfera propria e necessaria della sua consacrazione sacerdotale, alcuni autori propongono una regolamentazione per precisare quali preghiere debbano essere obbligatorie per il prete nella Chiesa Romena Unita, diposta dalla competente autorità legislativa (i gerarchi, un sinodo ecc.)[6]. Nella stessa rivista, in un articolo dal titolo *Alcune parole sulla riforma dell'anima del prete,* si segnalava la difficoltà a ottenere una regola canonica a causa della totale carenza, nell'ambito della tradizione orientale, di qualsiasi norma o libro utile per risolvere la questione di legiferare su questo problema, auspicando che ciò fosse avvenuto in una futura legge provinciale[7].

Tra le preghiere destinate per la devozione dei chierici, sono poste in rilievo le ore canoniche[8]. La preghiera vocale del prete è costituita *dalle ore canoniche* contenute nell'*Orologhion* per gli orientali e nel Breviario per i latini. L'obbligatorietà delle ore canoniche viene imposta nella Chiesa latina a tutti i chierici. Nella Chiesa orientale la questione non è del tutto uniforme. *Pravila*[9], il codice delle leggi della Chiesa bizantina, gl. 66, prevede che il sacerdote che celebra la Santa Messa senza la recita delle ore commette peccato e nella gl. 72 afferma chiaramente che tutti i sacerdoti sono tenuti giorno e notte a recitare le sette Lodi divine: la preghiera di mezzanotte, il mattutino (*Utrenia*), la prima, terza, sesta e nona ora, Vespri, Compieta. In tale contesto il servizio principale è dovuto alla Santa Messa. Malgrado questo, la Chiesa orientale non conosce l'obbligo delle ore canoniche. Inviata la richiesta di una precisazione da parte della Congregazione Romana, la Santa Sede rispose: "servetur consuetudo piorum sacerdotum"[10].

---

[6] ALIQUIS, "Rugăciunea preotului [La preghiera del sacerdote]", *Cuvântul Adevărului [La Parola della Verità]* 2-3 (1934) 98-99; P. AUGUSTIN POP, "Dificultăți și probleme", *Cuvântul Adevărului* 5-6 (1934) 178.

[7] *Cuvântul Adevărului* 4 (1928) 384.

[8] Circa le ore canoniche in genere nei manuali di teologia greco-cattolica romena, vedi: Dr. IOAN RAȚIU, *Etica creștină*, Blașiu 1873, 455-461; ID., *Instituțiunile dreptului bisericescu*, Blașiu 1877, 519-522; Dr. ISIDOR MARCU, *Teologia pastorală*, vol. II, *Liturgica*, Blaj 1906, 300-316.

[9] *Pravila Mare sau "Îndreptarea Legii, 1652"*, editata de IOAN BUJOREANU, Tip. Academia Română Bucuresci 1885; Ieromonah NICODIM SACHELARIE, *Pravila bisericească*, ediția a III-a, editata dalla Parrocchia di Valea Plopului, Jud. Prahova, 1999.

[10] IOSIF PAP-SZILAGHY, *Enchiridion Juris Ecclesiae Orientalis Catholicae*, ed. II, Magno-Varadini 1880, 218.

Dopo l'Unione del 1700 per gli orientali uniti con la Chiesa di Roma non esisteva una decisione della somma autorità ecclesiale intorno al modo come debba essere regolata questa questione. Si costatò che pochi preti greco-cattolici romeni rispettavano l'obbligo, almeno morale, della recitazione giornaliera. Il Concilio Provinciale I (Tit. VII. c. II, p. B) della Chiesa Greco-Cattolica di Transilvania del 1872 parlò del dovere del clero di progredire nella moralità e nel comportamento esemplare; dopo aver elencato i compiti inerenti alla dignità del prete sia per quanto riguarda la pratica delle virtù cristiane sia per evitare le azioni cattive e le preoccupazioni incompatibili con lo stato sacerdotale, affermò: "Affinché i preti rimangano e progrediscano nella perfezione morale appropriata al loro stato morale, il Sinodo non può che *raccomandare* (s.n.) ai preti la meditazione delle cose divine, la preghiera continua, la lettura dei libri religiosi, *la preparazione per la celebrazione della Santa Messa, recitando le ore canoniche* (s.n.)" [11]. Così la recita delle ore canoniche venne considerata come una preparazione per la celebrazione della Santa Messa. Il Sinodo non fece altro che raccomandare ai sacerdoti di prepararsi alla celebrazione della Messa recitando le ore canoniche. Non impose, ma soltanto raccomandò. Risulta che il clero romeno greco-cattolico non fu obbligato a recitare le ore canoniche[12], situazione che appare immutata anche nel periodo interbellico, per esempio nel Sinodo della Diocesi di Oradea nel 1926, Decr. XVI § 15. Ivi si accenna che questa affermazione non deve nutrire l'indifferenza o essere considerata un'approvazione per coloro che si ritenevano dispensati da una tale preparazione, in quanto la recita delle ore canoniche passava in secondo ordine, poiché vista soltanto in funzione della celebrazione della Liturgia[13], la quale occupava il posto principale. Tuttavia alcuni preti recitavano

---

[11] *Decretele Conciliului Provincial Prim și al Doilea ale Provinciei Bisericești Greco-Catolice de Alba Iulia și Făgăraș*, Tip. Seminarului Greco-Catolic, Blaj 1927; *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis, celebrato anno 1872*, Blasiu, 1882. În ediție bilingvă: https://remusmirceabirtz.files.wordpress.com/2012/11/conc-prov-i-a.pdf https://remusmirceabirtz.files.wordpress.com/2012/11/conc-prov-i-b.pdf (consultat 10.10.2017).

[12] NIC. BRÂNZEU, "Obligamentul de a recita orele canonice în biserica noastră [L'obbligo di recitare le ore canoniche nella nostra chiesa]" *Cuvântul Adevărului* 2 (1915) 30-31 e 55-60; ID., *Cultura Creștină* (1916) 363-364; *Idem*, *Cuvântul Adevărului* (1928) 383; AUGUSTIN POP, "Există oare în biserica noastră obligamentul unor anumite rugăciuni zilnice pentru preoți? [C'è nella nostra chiesa l'obbligo di alcune preghiere giornaliere per i preti?]", *Cuvântul Adevărului* (1928) 69-72. Vedi ancora Fr. X. WERNZ S.J., in *Stimmen aus Maria-Laach*, 18, 2 (1880), 213-219.

[13] I.M., "Pregătirea preotului la s. Liturgii [La preparazione del sacerdote alla s. Liturgia]", *Cuvântul Adevărului* 2 (1915) 60-61; Ioan Genț, *Administrația bisericească*, Tip. Nagyvarad, Oradea Mare 1912, 101.

regolarmente ogni giorno le ore canoniche[14]. Ciò dimostra che vi era una certa sensibilità per quel tipo di preghiera.

Nel suo intervento ai lavori del Concilio Vaticano I, nel secondo discorso, quando si trattava anche del problema riguardante la recita quotidiana del Breviario da parte del clero greco-cattolico, il vescovo greco-cattolico di Oradea, Iosif Papp Szilaghi, si oppose sottolineando che i greco-cattolici non hanno solo un Breviario come i latini, ma ben 17 volumi. Il clero secolare non possedeva effettivamente il tempo necessario per recitare tutte le ore canoniche[15].

Alla questione se i sacerdoti fossero obbligati a recitare l'ufficio canonico delle sette lodi, rispose negativamente anche il manuale *Il Tipicon ecclesiastico,* pubblicato a Blaj nel 1913, secondo il quale né nella Chiesa Greco-Cattolica di Transilvania, né nelle altre chiese orientali esisteva una legge positiva che obbligasse il clero secolare a recitare le ore canoniche. Non avevano un tale canone nemmeno i ruteni, né i greci. I romeni ortodossi avevano la *Pravila* che prescrive ai preti di recitare ogni giorno l'ufficio canonico, ma la *Pravila* non aveva l'autorità necessaria per imporsi come testo di legge[16]. Questa ultima affermazione è sembrata ad alcuni teologi greco-cattolici romeni alquanto approssimativa; sembrava strano che non esistesse una disposizione chiara positiva riguardo la recita delle ore canoniche, come strana sembrava l'affermazione che la *Pravila* non avesse avuto l'autorità necessaria di imporsi. Nel Collegio Pio Romeno di Roma, discutendosi su questi due temi nel periodo interbellico, due alunni si erano impegnati a chiarire la situazione nelle loro tesi di dottorato. Padre Alexandru Moisiu, dall'archidiocesi di Blaj, studiò la questione per primo con la tesi *De officio divino in Ecclesia Orientali et praesertim in Ecclesia Romena* (Roma, 1943). Dalla conclusione o dal riassunto di 66 pagine stampato a

---

[14] TEODOR COJOCNEAN nato in Cojocna, eparchia di Gherla. É stato prete celibe. Come giovane laureato in teologia è stato per un tempo professore al Seminario di Blaj. Inviato in cura animarum, è stato un tempo parrocco a Sasnireș (oggi Nireș) poi a Gherla. Si diceva che recitava ogni giorno le ore canoniche ed aveva una cura speciale per il decoro e per l'abbigliamento della chiesa. Ha deceduto come parroco in Gherla ed è stato sepolto nel cimitero della città dove nel 1900 sulla pietra del suo sepolcro poteva essere letta una scritta in latino: "Post longa fatigia in vinea Domini: quiquid mortale habuit, hic deposuit Theodorus Kosoknyan. Anno 1827 januarii 25-a". Cf. GHEORGHE BREHARU, *Biserica Română Unită, Greco-Catolică, din Gherla,* Viața Creștină, Cluj-Napoca 2004, 18.

[15] Cf. CRISTIAN BARTA, *Tradiție și Dogmă. Percepția dogmatică a Unirii cu Roma în operele teologilor greco-catolici (secolele XVIII-XIX),* Ed. Buna Vestire, Blaj 2003, 213; ed. a II-a, revăzută și adăugită, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2014, 216.

[16] VICTOR BOJOR, ȘTEFAN ROȘIANU, *Tipic bisericesc [Il Tipicon ecclesiale],* Blaj 1913, 74, 95.

Roma nel 1944, si può dedurre che tanto nella Chiesa Ortodossa romena quanto nella Chiesa Greco-Cattolica romena le prescrizioni della *Pravila* circa la recita dell'ufficiatura canonica siano state, almeno in parte, rispettate[17]. Padre Ioan Dan[18] dall'eparchia di Oradea aveva studiato la prima questione nella tesi *Pravila Magna eiusque auctoritas in Ecclesia Romena, "Îndreptarea Legii, 1652"* (estratto, Roma, 1944, 218 pp.). Nel periodo in cui si attendeva la pubblicazione di un nuovo codice per le Chiese orientali in comunione con la Chiesa di Roma, lo studio di padre Dan su un importante codice legislativo del passato ecclesiale romeno fu elogiato e considerato un auspicio, in quanto si sperava che sarebbe stato utile nella elaborazione del nuovo codice, di cui vi era attesa. Nella prima parte della tesi, che non è stata inserita nell'estratto accennato, sono presentate le fonti del diritto della Chiesa orientale in genere. Nella seconda parte, pubblicata per intero eccetto una piccola parte, si prendono in esame specificamente le fonti del diritto della Chiesa Romena, la natura e le fonti della *Pravila*, sviluppando l'analisi di una corrispondenza con il diritto canonico latino. Nella terza parte della tesi si dimostra l'autorità della *Pravila* tanto nella Chiesa Ortodossa romena quanto in quella Greco-Cattolica romena, con documenti probativi. La conclusione è che la *Pravila* di Târgovişte ha avuto valore legislativo tanto per lo Stato quanto per la Chiesa. Per lo Stato la sua validità è perdurata fino alla promulgazione del Codice Civile di Alexandru Ioan Cuza nel 1864, e nella Chiesa Ortodossa Romena fino alla pubblicazione del *Pidalion* di Neamţ nel 1844, senza tuttavia che venisse esclusa la *Pravila*. Nella Chiesa Greco-Cattolica romena la *Pravila* è rimasta in vigore ed è stata utilizzata fino alla fine del XIX secolo. Prova di questo sono i 56 riferimenti nel Concilio Provinciale I della Chiesa Greco-Cattolica di Transilvania, nel 1872, presenti nel documento manoscritto inviato al Santo Padre per l'approvazione. Dopo la promulgazione dei Concili Provinciali, la *Pravila* non ha avuto più nella Chiesa Romena Unita il valore pubblico legislativo, ma ha goduto e gode comunque di un rilievo privato in misura in cui i canoni e le disposizioni che essa contiene sono stati approvati dalla Chiesa Cattolica[19].

---

[17] PĂR. SILVIU, "Studiu asupra Pravilei [Studio circa la Pravila]", *Curierul Creştin* 11 (1947) 105-106.

[18] CRISTIAN BARTA, ANTON RUS, *Dicționarul teologilor greco-catolici români [Dizionario dei teologi greco-cattolici romeni (in preparazione)*.

[19] Alla fine l'autore offre un elenco di tutti i studenti romeni di Roma che hanno trattato il soggetto per la tesina secondo la Costituzione Papale "Deus Scientiarum Dominus per chiarire il pubblico circa le preocupazioni del clero romeno unito. Cf. PĂR. SILVIU, "Studiu asupra Pravilei [Studio sulla Pravila]", *cit.*

Certamente, nella Chiesa Greco-Cattolica di Transilvania si è tentato sin dall'inizio in modo sporadico l'introduzione di una regola concernente la recita delle ore canoniche, non tanto a livello istituzionale, ma piuttosto nell'ambito spirituale-formativo. Almeno così risulta dal fatto che tra i motivi per cui si insisteva sull'Unione, di fronte al popolo, vi era il fatto che i preti uniti "dicevano prima le ore canoniche" poi la Santa Liturgia[20]. Questa affermazione si riferisce di sicuro a un qualche ordinamento locale o a una pratica particolare, in quanto nemmeno dopo 200 anni, nel periodo interbellico, è stato mai vigente l'obbligo delle ore canoniche. La difficoltà e la discussione sono sorte soprattutto con riferimento alla impostazione e alla composizione ampia e variegata dell'*Orologhion* orientale, il quale, essendo collegato con gli altri libri liturgici, esigerebbe un'applicazione piuttosto lunga. Non regge neanche l'obiezione, secondo la quale i preti orientali sposati non avrebbero avuto il tempo necessario per recitare ogni giorno le preghiere[21]; mentre l'esperienza certifica che i preti più assennati hanno avuto sempre l'intenzione di recitare le preghiere dall'*Orologhion*. Generalmente si raccomanda ai sacerdoti di recitare ogni giorno le Lodi divine dall'*Orologhion* secondo il sistema introdotto nella Chiesa Greco-Cattolica rutena con il Concilio Provinciale di Lwów 1892: un sistema a modo di rotazione, dove si legge ogni giorno solo un salmo e una preghiera durante ogni ufficio[22].

Secondo il Concilio Provinciale I, Tit. II, cap. V, § 2-7, della Chiesa Greco-Cattolica di Transilvania, soltanto i canonici sono obbligati a recitare ogni giorno tutte le ore liturgiche. I canonici sono i consiglieri del vescovo, i membri del Capitolo della cattedrale (istituzione presente in certi periodi nella Chiesa Greco-Cattolica). A essi soltanto la legislazione ecclesiale greco-cattolica romena impone la recita delle ore canoniche (di cui non si precisa il numero da doversi recitare). Tutto il rituale delle lodi divine giornaliere è contenuto in diversi libri ecclesiastici: *Mineion*, *Triodion*, *Pentecostario*n, *Octoihon.* Tutte le preghiere contenute in questi testi dovrebbero essere recitate principalmente nella cattedrale. In mancanza di un ufficio più breve, l'usanza ha portato con se la pratica della recita delle ore canoniche che si ritrovano nell'*Orologhion*. Non si precisa nel Sinodo se l'inadempimento sia

---

[20] N. IORGA, *Istoria bisericii românești [La storia della chiesa romena],* vol. II, Văleni de Munte 1909, 40.

[21] "Oarele canonice sau întrucât legea breviarului obligă pe clerul gr. cat. [Le ore canoniche o in quanto la legge del breviario obbliga il clero gr. cat.]", *Sionul Românesc* 12 (1866).

[22] L. VIDA, "Introducerea breviarului [L'introduzione del breviario]", *Vestitorul* 8 (1926); Dr. NICOLAE BRÂNZEU, *Teologia pastorală: vol. I. Păstorul și turma (Hodegetica)*, Lugoj 1930, 96.

penalizzato quale peccato mortale o solo leggero[23]. Ritroviamo qui una certa influenza del diritto canonico latino, come anche della osservanza della pratica spirituale adempiuta dai sacerdoti di rito latino.

2. La situazione oggi

Per poter analizzare la situazione contemporanea in riferimento al nostro tema dobbiamo accostarci a due fonti di diritto canonico: il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali (CCEO) e le prescrizioni di alcuni codici di chiese particolari.

Così, nel *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, nel Titolo X. *I chierici,* Capitolo III. *I diritti e i doveri dei chierici*, can. 377, si precisa: "Tutti i chierici devono celebrare le lodi divine secondo il diritto particolare della propria Chiesa *sui iuris*"[24]. Risulta che, secondo il CCEO, i chierici sono obbligati a celebrare le lodi divine; tuttavia tale obbligo si deve attenere alle norme del diritto particolare. Anche in questo caso il CCEO si situa sulla linea della tradizione orientale[25].

Se andiamo nel campo del diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica di Romania, ci troviamo di fronte a due considerazioni. In primo luogo, non troviamo alcuna norma scritta presente in un sinodo o decreto pubblicato che *obblighi* tutti i sacerdoti a recitare le lodi divine (tranne la viva *raccomandazione* di recitarle). Secondariamente, in pratica, quasi generalmente, i vescovi greco-cattolici romeni, rivolgendosi ai neo-ordinati in occasione dell'ordinazione, in un colloquio che può essere personale o con un gruppo di candidati prossimi all'ordinazione o subito dopo, richiedono, come un dovere obbligatorio, la recita quotidiana a scelta di una (o più) delle lodi. Siccome la richiesta del vescovo – manifestata esplicitamente attraverso un decreto o attraverso un colloquio personale – è fonte di diritto particolare e

[23] Dr. ALOISIE LUDOVIC TĂUTU, *Compendiu de Teologie Morală.* Vol. II. *Poruncile (I Comandamenti)*, Oradea 1932, 863-864.

[24] *Codul Canoanelor Bisericilor Orientale,* Pro manuscripto. Text paralel latin-român. Traducere și editare Pr. drd. IULIU VASILE MUNTEAN, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, 213; CIC, can. 276 §2, 3°. Anche i seminaristi impareranno a celebrare le lodi divine per alimentare la propria vita spirituale, can. 346 §3.

[25] Cf. WILLIAM VICTOR ALEXANDRU BLEIZIFFER, "Formarea pastorală și liturgică a preoților greco-catolici în lumina CCEO [La formazione pastorale e liturgica dei sacerdoti greco-cattolici alla luce di CCEO]", in *Coordonatele preoției greco-catolice-Istorie și actualitate,* ediție îngrijită de Pr. CĂLIN-DANIEL PAȚULEA, ANTON RUS, ANDREEA MÂRZA, Buna Vestire, Blaj, 2002, 71-86 (Colecția Acta Blasiensia 1).

legge per il sacerdote che è tenuto all'ascolto filiale, cui si aggiunge l'avallo della consuetudine come fonte di diritto particolare, ne consegue che si può affermare l'esistenza di un intervento preciso e diretto in riferimento *all'obbligo* della recita delle lodi. Nel caso si verificasse un eventuale intervento del Sinodo della Chiesa Greco-Cattolica di Romania sul nostro argomento, allora si dovrebbe decidere se seguire la linea del Primo Concilio Provinciale del 1872 e di conseguenza *raccomandare* ai sacerdoti la recita delle lodi divine, oppure mettersi sull'orientamento del più recente CCEO e precisare il modo particolare in cui il sacerdote greco-cattolico *deve* celebrare le lodi divine. A mio parere, facendo attenzione tanto alla tradizione della Chiesa e al bisogno indispensabile della preghiera, quanto al ritmo frenetico della vita dei nostri giorni, la soluzione più saggia ed equilibrata è quella, già praticata dai vescovi greco-cattolici romeni, di chiedere a ogni sacerdote la celebrazione quotidiana di almeno una delle lodi divine. E si deve tener sempre presente che il luogo della celebrazione delle lodi divine deve essere la chiesa parrocchiale, insieme a quelle persone più o meno numerose, che partecipano alla funzione. Solo eccezionalmente il sacerdote potrà recitare le lodi divine nel "bell'angolo" o nella cappellina della casa parrocchiale o della propria abitazione (appartamento), da solo o insieme alla famiglia; oppure sui mezzi di trasporto o nella propria stanza quando si trova in viaggio; sul letto quando è in stato di malattia o in ospedale ecc.

Portando il discorso dall'ambito disciplinare-canonico a quello della vita spirituale del sacerdote greco-cattolico, ci si può chiedere concretamente quali siano le preghiere quotidiane del sacerdote. Nel trovare una risposta osserviamo che lo stesso CCEO raccomanda, per la vita spirituale del chierico, alcuni doveri *quotidiani*: lettura e meditazione della Parola di Dio, l'esame di coscienza, altri esercizi di pietà della propria Chiesa *sui iuris* (can. 369). Allora, il prete deve leggere e meditare quotidianamente le Sacre Scritture, e questo significa appunto preghiera. Il canone continua chiedendo ai sacerdoti di essere assidui nelle orazioni e nelle celebrazioni liturgiche. In tal modo si pongono le condizioni favorevoli per la vita spirituale del sacerdote, che va coltivata anzitutto con la celebrazione della liturgia comunitaria in chiesa, e solo conseguentemente viene rafforzata attraverso gli esercizi di pietà personali, in privato, in casa propria: la spiritualità del sacerdote è infatti anzitutto liturgica[26]. Secondo lo stesso canone, il sacerdote

[26] A. RUS, "Viața spirituală a preotului greco-catolic. Taina Preoției ca bază a spiritualității sacerdotale" [Vita spirituale del sacerdote greco-cattolico. Il Sacramento dell'Ordine come fondamento della spiritualità sacerdotale], in *Coordonatele preoției greco-catolice*, cit., 87-102.

orientale cattolico deve quotidianamente fare l'esame di coscienza, il che si svolge nel contesto della preghiera personale della sera. Il canone continua precisando che il sacerdote deve compiere anche gli altri esercizi di pietà della propria Chiesa *sui iuris*. A questo scopo interviene il diritto particolare e le pratiche di pietà presenti nella Chiesa Greco-Cattolica di Romania. Così, costatiamo che alcuni recitano a casa ogni mattina, servendosi del *Orologhion* o del libro di preghiere per i fedeli, *Le preghiere della mattina* e *della sera.* In alcuni casi può seguire la *Prima Ora*, mentre in altri casi vengono lette alcune devozioni personali verso il culto dei santi occidentali (novene a San Antonio di Padova, Santa Teresa del Bambin Gesù, Santa Rita oppure Santa Brigida). Alcuni sacerdoti recitano quotidianamente il Rosario, da soli o in famiglia. Per quanto riguarda il luogo della preghiera personale, questa può essere fatta in qualsiasi luogo dove ci si sente a proprio agio, secondo il detto di Gesù *nella propria stanza in segreto* (Matteo 6, 6): in chiesa, in casa in ginocchio davanti al letto, seduto comodo su una poltrona, passeggiando ecc. Ma, quello che è davvero importante da ricordare, è che la stragrande maggioranza dei preti greco-cattolici romeni vedono come preghiera personale la celebrazione quotidiana della Messa, la preghiera sacerdotale per eccellenza, vivamente raccomandata sia dal CCEO (can. 378) sia dai vescovi greco-cattolici romeni. A queste preghiere quotidiane si aggiunge l'obbligo della recita quotidiana di una o di più lodi divine richieste dal vescovo nel momento dell'ordinazione.

Conclusione

Tanto il magistero della chiesa quanto la letteratura religiosa greco-cattolica romena mettono in risalto l'importanza della preghiera nella spiritualità sacerdotale. Per quello che riguarda la questione delle lodi divine, risulta dalle fonti disciplinari che il sacerdote greco-cattolico romeno, benché in teoria debba recitare quotidianamente le lodi divine, poi in pratica non viene obbligato da nessuna prescrizione del diritto particolare; quindi non esistono norme scritte, pubbliche e in vigore per tutti, che obblighino in modo diretto il sacerdote, se non nella misura in cui lui stesso si è impegnato davanti al proprio vescovo.

Ma al di là della dimensione obbligatoria, ogni sacerdote, cosciente della necessità e dell'importanza della preghiera quotidiana, organizzerà il proprio orario in modo di non trascurare o tralasciare le preghiere giornaliere. Saranno pochi e incresciosi i casi di alcuni preti che non pregano affatto per la durata di qualche giorno, né celebrano alcun ufficio liturgico in chiesa per vari motivi, per esempio a causa della propria indifferenza o per il freddo che potrebbe fare in chiesa, per stanchezza o a causa del rumore che i figli potrebbero fare in casa o per una loro malattia bisognosa di assistenza. Esistono anche casi molto isolati, in cui la domenica non si celebra niente altro che la Divina Liturgia oppure non si celebra alcuna lode divina tranne la Messa, preceduta magari dalla devozione del rosario. Nell'opinione comune i sacerdoti greco-cattolici romeni sono considerati come uomini di azione e uomini di preghiera; negli anni della persecuzione religiosa comunista hanno resistito per la loro solida fede e grazie alla vita di preghiera; nel periodo recente, dopo aver avuto impegni urgenti per costruire o ristrutturare le chiese nelle loro parrocchie, hanno cominciato a ritornare più insistentemente sui sentieri della preghiera.

Fiat-ul Mariei este şi Fiat-ul nostru

Florin BOZÂNTAN

Documentele Conciliului Vatican II ne-o prezintă pe Fecioara Maria într-o nouă lumină, ca și Mamă a Mântuitorului și Mamă a Bisericii, astfel ea devenind un prototip al Bisericii, în ordinea credinței, iubirii și unirii perfecte cu Hristos[1]. Ca fecioară, Maria a crezut că se vor împlini cele spuse ei de Domnul, că va zămisli și va naște un fiu: pe „Cel Sfânt" căruia îi corespunde numele de „Fiul lui Dumnezeu"; ca slujitoare a Domnului, a rămas total fidelă Persoanei și misiunii acestui Fiu, iar ca și Mamă, „prin credință și ascultare, a născut pe pământ pe însuși Fiul Tatălui, necunoscând bărbat, sub adumbrirea Spiritului Sfânt"[2].

Preasfânta Fecioară Maria este modelul prin excelență, model care iese la lumină odată cu chemarea lui Dumnezeu adresată ei prin arhanghelul Gabriel, la care Fecioara a răspuns prin acel unic „Fiat". De asemenea, atitudinea supusă a Mariei în timpul vieții publice a lui Isus este un model de credință, disponibilitate, orientare a persoanei ei pe deplin spre Hristos și dorința ca toți oamenii să-l cunoască și să împlinească voința Lui.

Sf. Părinte Papa Ioan Paul al II-lea în exortația apostolică *Vita consecrata* afirmă: „Maria este exemplu sublim de consacrare desăvârșită, prin apartenența sa deplină lui Dumnezeu și prin dăruirea sa totală. Aleasă de Domnul, ... ea le amintește celor consacrați faptul că prima inițiativă îi aparține lui Dumnezeu. În același timp, deoarece și-a dat asentimentul la Cuvântul dumnezeiesc care s-a făcut trup în ea, Maria apare ca modelul

---

[1] *Conciliul Vatican II*, Ed. Arhiepiscopia Romano-Catolică, București, 1999, de aici înainte CV II, *Lumen Gentium*, 63.

[2] Papa Ioan Paul al II-lea, Enciclica *Redemptoris Mater*, Ed. Arhiepiscopia Romano-Catolică, București, 1992, nr. 42.

primirii harului de către făptura omenească. Apropiată de Hristos, împreună cu Iosif, ... Fecioara este maestră în a ne arăta cum să-l urmăm pe Hristos fără condiții și cum să-l slujim cu asiduitate.“[3]

1. Fiat-ul Mariei

Sfântul Pavel în Epistola către Galateni scria: „Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub lege, ca pe cei de sub lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea” (4, 4-5). Iată așadar că trebuie să ne gândim la un eveniment prezis și care trebuia să se împlinească „la plinirea vremii”. Buna Vestire făcută Mariei inaugurează această „plinire a timpurilor”, adică împlinirea făgăduințelor și a pregătirilor.[4]

Într-adevăr, știm că primii oameni creați de Dumnezeu, Adam și Eva, cad în păcat, iar acest episod biblic se încheie cu o promisiune pe care Dumnezeu le-a făcut-o acestora, o răscumpărare și o speranță în mântuire (*Gen.* 3, 15).

Această făgăduință este de fapt o manifestare a bunătății și a iubirii lui Dumnezeu față de creația Sa. Astfel pregătită, pe parcursul istoriei mântuirii omenirii, la momentul stabilit din veșnicie de Dumnezeu Tatăl, Fecioara care urma să-l nască pe Mântuitorul lumii, a primit vizita îngerului divin. El i-a vestit marea bucurie ca ea avea să fie Mama Fiului lui Dumnezeu. Răspunsul ei este dorit de Dumnezeu și așteptat de o întreagă omenire.

Maria a răspuns chemării lui Dumnezeu printr-o formulă prin care se numește pe sine „roaba Domnului”. Acest titlu era propriu persoanelor care aveau de îndeplinit o misiune în economia mântuirii (Patriarhii, Regii și Profeții legii vechii), iar în mod excepțional acest rob al lui Dumnezeu va fi Mesia. Maria afirmă că înțelege chemarea sa și din acest moment este disponibilă să primească darul lui Dumnezeu, dar totodată este evident că la originea acestui răspuns se află inițiativa lui Dumnezeu.

---

[3] Id., Exortația apostolică *Vita consecrata*, Editura Presa Bună, Iași, 2015, nr. 28.
[4] *Catehismul Bisericii Catolice*, Ed. Arhiepiscopia Romano-Catolică, București, 1993 (CBC), n. 484.

2. Chemarea lui Dumnezeu adresată Fecioarei Maria

Observând textul evanghelic de la Luca (1, 26-38), episod prin care Îngerul Gabriel îi adresează Fecioarei chemarea lui Dumnezeu la planul Divin, la planul mântuirii, se poate înțelege că „părintele îndurărilor a voit ca Întruparea să fie precedată de consimțământul celei predestinate să fie mamă, pentru ca astfel, după cum o femeie a contribuit la venirea morții, tot o femeie să contribuie la dăruirea vieții”[5]. În puține cuvinte, evanghelistul Luca exprimă evenimentul central al istoriei mântuirii. Maria este chemată într-un mod unic să colaboreze la realizarea planului divin al mântuirii. Din această perspectivă titlul fragmentului ar putea fi: vocația Mariei. Vestea adusă Mariei de către înger, face parte dintr-un lung șir de vestiri mesianice care se întâlnesc în Legea Veche (patriarhul Avraam, Moise, David, profeții), dar și în Legea Nouă în evanghelia lui Luca (vestirea lui Ioan la preotul Zaharia, vestirea către Maria, vizita la Elisabeta). Toate aceste vestiri au scopul de a-i face pe oameni să înțeleagă că Dumnezeu îi iubește cu o iubire infinită, dar mai ales sunt anunțuri care vestesc eliberarea dintr-o situație din care omul cu greu se poate ridica din nou către Tatăl.

Vestea adusă Mariei ocupă un loc privilegiat în cadrul acestor vestiri, deoarece ea aduce vestea mântuirii, care acum se împlinește „*la plinirea timpurilor*”, iar timpul așteptării se încheie, Mesia a sosit.

Fecioara, îmbrățișând din toată inima planul divin, fără a fi împiedicată de vreun păcat în voința mântuitoare a lui Dumnezeu, s-a oferit total pe sine, ca slujitoare a Domnului, Persoanei și lucrării Fiului Său, punându-se în slujba misterului Răscumpărării, în dependență de Hristos și împreună cu El, prin Harul Spiritului Sfânt.

Maria manifestă de la început o totală deschidere față de persoana lui Hristos, iar prin răspunsul dat îngerului vestitor: *„Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău!”*, se înțelege că este un răspuns al credinței, fiind convinsă că „la Dumnezeu nimic nu este cu neputință” (*Rom.* 1,5). Credința comportă o angajare în necunoscut, bazată pe cuvântul lui Dumnezeu. Dar consimțământul care a deschis calea întrupării Cuvântului nu este numai o

---

[5] CV II, *Lumen Gentium*, 56.

adeziune oarecare, ci expresia unei disponibilități absolute, căreia Maria îi va fi credincioasă, deși îi va înțelege toate consecințele numai la picioarele crucii.

Datorită operei Spiritului Sfânt și mijlocirii răscumpărătoare a lui Isus, omenirea poate să ajungă din nou în comuniune cu Dumnezeu Tatăl.

3. Misiunea Mariei

Maria este chemată de Dumnezeu a deveni Mamă a Fiului său, Mântuitorul Hristos. Maria primește de la Dumnezeu misiunea, dar în același timp, înțelege și vocația Sa de Mamă a Fiului lui Dumnezeu.

Întreaga persoană a Mariei este umplută de Spiritul Sfânt, așa cum îi revelează îngerul prin salutul lui: „Bucură-te cea plină de har", dar atitudinea Mariei în fața acestei realități este una de umilință, astfel că singura identitate pe care Maria și-o atribuie este aceea de a fi pentru totdeauna roaba Domnului, printr-o disponibilitate continuă care se exprimă prin: „Fie mie după cuvântul tău!".

Dialogul dintre trimisul lui Dumnezeu și Fecioară revelează modul în care Dumnezeu cheamă persoana umană să colaboreze cu planul Său, respectând libertatea omului. Dumnezeu dorește ca Maria să răspundă chemării Sale în cunoștință de cauză pentru ca astfel, actul de credință și răspunsul pe care îl așteaptă de la ea să fie liber și total

Fiat-ul Mariei ne pune în față o atitudine plină de umilință și de ascultare a credinței, oferindu-și supunerea deplină a minții și a voinței[6], dar și aceea atitudine de totală abandonare față de Cuvântul lui Dumnezeu, care pentru că nu a găsit nici cel mai mic obstacol și nici o urmă de ezitare în inima Mariei, devine Cuvânt Creator. Fiat-ul Mariei ne poartă cu gândul la „săracii Domnului" și are drept scop evidențierea atitudinii interioare a Mariei în fața voinței divine. Aceasta nu este numai o condiție socială, cât mai ales o atitudine interioară de umilință, de încredere totală în Dumnezeu, de renunțare la propriile vederi, de disponibilitate în slujba Domnului și de speranță în așteptarea mântuirii.

---

[6] PAPA IOAN PAUL AL II-LEA, *Redemptoris Mater*,13.

Prin toate acestea Fecioara Maria se încrede în totalitate în Dumnezeu, trup și suflet și se pune cu totul la dispoziția Sa, chiar ea proclamându-se „roaba Domnului" și acceptă planurile Lui fără a pune condiții. „Prin credință s-a dăruit lui Dumnezeu fără rezervă și s-a oferit total pe sine ca slujitoare a Domnului, Persoanei și lucrării Fiului său"[7]. Originea și chemarea „robului" vine de la Dumnezeu. Robul aparține total lui Dumnezeu, iar misiunea o primește de la acesta. Maria se recunoaște roaba lui Dumnezeu, arătând că este conștientă de rolul și de misiunea ei.

Prin persoana Fecioarei Maria, omenirea și-a dat consimțământul pentru ca: „Cuvântul să se facă trup și să locuiască printre oameni" (*In*.1, 14)

Omul, prin Maria oferă lui Dumnezeu „fiat-ul" său și intră cu disponibilitate totală, liberă, în planul divin. Acest răspuns este și o angajare în credință care cere fidelitate până la capăt și exprimă o disponibilitate totală la planul de mântuire al lui Dumnezeu. Cu aceste puține și simple cuvinte s-a consumat cel mai mare act de credință din istoria umanității.

4. Preasfânta Fecioară, primul discipol

Se caută mereu modele de urmat, omul nu poate trăi fără un model la care să privească și care să fie la baza propriei vieți. Copilul sau adultul, conștient sau inconștient, au un model de urmat pe drumul vieții.

Sfânta Scriptură ne oferă numeroase modele de gândire, de făptuire, de comunicare, de viață, întrupate în personaje pitorești. Pe plan spiritual desigur că primul model de urmat este și va rămâne întotdeauna Isus Hristos, care prin viața sa pământească, ne arată cum să atingem idealul ultim și cel mai important al oricărei persoane: mântuirea și sfințirea proprie. Dar alături de Isus, ca model este și Fecioara Maria, o figură semnificativă a Noului Testament și totuși ea rămâne de o discreție extraordinară în Evanghelie. Astfel trebuie privită viața Mariei ca model de trăire în credință și urmare a lui Isus Hristos.

[7]*Ibid.*,13.

5. Maria – model de deschidere la lucrarea harului lui Dumnezeu

Maria a fost total deschisă și disponibilă la lucrarea harului, oricând și în orice loc. Inima ei aparținea lui Dumnezeu și astfel a putut spune acel „Fiat”. Tocmai acest nume - roaba Domnului - cuprinde semnificații profunde: supunere totală, umilință, încredere în Dumnezeu, adeziune totală la voința și planul său, disponibilitate totală și deschidere la lucrarea harului divin. S-a oferit total pe sine, Persoanei și lucrării Fiului său, punându-se în slujba răscumpărării, în dependență de Hristos și împreună cu Hristos, prin harul lui Dumnezeu.[8]

Această disponibilitate și deschidere nu rămâne la nivelul ofertei verbale, ci se transformă în fapte de caritate, după cum putem observa din episodul vizitei Fecioarei Maria la Elisabeta (*Lc* 1, 39-45) sau nunta din Cana Galileii (In 2, 1-12).

Fiat-ul Mariei cuprinde în sine disponibilitatea totală la voința lui Dumnezeu în fiecare clipă din viața sa. Maria acceptă această misiune de a fi Mamă a Fiului, cu tot ce presupune ea. Așa cum ne relatează Sfânta Scriptură, Fecioara Maria este alături de Isus în toate momentele semnificative ale vieții și activității Lui. „Această unire a Mamei cu Fiul său în opera Răscumpărării se manifestă din clipa zămislirii feciorelnice a lui Hristos și până la moartea lui”[9]. Prin această dăruire totală lui Dumnezeu, Maria se consacră Lui. Sub privirea iubitoare a lui Dumnezeu care mântuiește, ea este plină de har, adică devine „obiectul predilect al iubirii lui Dumnezeu”. Maria este consacrată prin puterea Spiritului Sfânt și devine și devine noul tabernacol, arca alianței[10].

De acum pe Dumnezeu nu-l mai găsim atât în locuri (pe un munte sau într-o localitate anume), cât El locuiește în persoane cu prezența sa mântuitoare: în Maria (*Lc* 1, 35), în Isus (*In* 1, 14), în comunitate (*Ef* 2, 21-22), în fiecare creștin (*1 Cor* 3, 16-17), în omenirea cea mai nevoiașă (*Mt* 25, 31-45).

---

[8] CV II, *Lumen Gentium*, 56.

[9] CBC, 964.

[10] EDUARD FERENȚ, *Cultul Fecioarei Maria*, Ed. Presa Bună, Iași, 1997; TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Maica Domnului*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2005; ALEXANDRU SUCEU, *Maternitatea spirituală a PreaSfintei Fecioare Maria*, Ed. Plumb, Bacău, 1996.

Maria este model de răspuns fidel și generos la chemarea lui Dumnezeu. În intimă comuniune cu Hristos, Maria, Fecioara Mamă, a fost creatura care mai mult decât oricine a trăit și a împlinit vocația sa în totalitate, pentru că nimeni nu a răspuns asemenea ei, cu o iubire atât de mare iubirii lui Dumnezeu. Disponibilitatea Mariei la colaborarea cu harul lui Dumnezeu are la bază o întâlnire personală, intimă care cere încredere, apartenență, dăruire de sine, valori la care fiecare creștin este chemat să le trăiască în toate timpurile.

Sf. Părinte Ioan Paul al II-lea vorbind despre Fiat-ul Mariei într-una dintre predicile sale spune: „fragmentul evanghelic al Buneivestiri ne cheamă să urmăm credința activă a Mariei, o credință generoasă care este deschisă Cuvântului lui Dumnezeu, care acceptă voința lui Dumnezeu, oricare ar fi aceasta și oricum s-ar manifesta ea; o credință puternică care depășește orice dificultate sau neînțelegere; o credință activă, alimentată de iubire asemeni unei flăcări mereu aprinse, care dorește cu tărie să colaboreze cu planul lui Dumnezeu".

Noi trebuie toți și fiecare să răspundem ca și ea prin credință și supunere, pentru ca fiecare dintre noi, în domeniul său, să colaborăm la construirea Împărăției lui Dumnezeu. Urmarea lui Hristos definește figura discipolului lui Hristos. Termenul desemnează o persoană care merge pe urmele altei persoane atât în sens propriu, cât și în sens spiritual, moral și religios.

La început, discipol era acela care era chemat de Isus pentru a-l urma, pentru a-l asocia misiunii sale (*Mc* 3, 14; *Lc* 9, 1-2). Apoi în Faptele Apostolilor, termenul este folosit pentru a indica pe creștini în general, ca discipoli ai lui Isus. (*Fapt. Ap.* 6, 1; 21, 16). Urmarea lui Hristos a devenit o vocație comună fiecărui creștin. De aceea mesajul adresat discipolilor de către Isus în timpul activității Sale publice, se identifică cu mesajul pe care El continuă să-l adreseze întregii Biserici. Urmarea lui Hristos presupune înainte de toate, a sta cu El: Și a rânduit pe cei doisprezece, pe care i-a numit apostoli, ca să fie cu El (*Mc* 3, 14), pentru ca treptat să-l cunoaștem, asimilând încet valorile Sale iar mai apoi să le transmițând acestea la rândul nostru altora. A fi discipol al lui Hristos presupune: detașarea de bunurile materiale și orientarea vieții în totalitate spre Hristos (*Mt* 4, 20; 8, 22; *Mc* 10, 21), încredere totală în Isus (*Mt* 4, 19; Mc 1, 17), luarea și acceptarea crucii în numele lui Hristos (Mc 8, 32-34), mărturisirea credinței în Hristos prin

cuvinte și fapte (*Mt* 10, 32-33) și spiritul de slujire având ca fundament iubire gratuită și dezinteresată față de aproapele (*Mt* 18, 1-5; 22, 34-40).

Isus cheamă discipolii să participe la viața și misiunea Sa, nu datorită meritelor lor, ci pentru că le dorește binele și îi iubește, „îi cheamă să-l slujească în spirit și adevăr și de aceea această chemare îi obligă în conștiință, dar nu îi constrânge”[11].

Orice chemare este un dar al lui Dumnezeu și provine din inițiativa lui Dumnezeu, deoarece ceea ce contează pentru a deveni ucenicul său nu sunt aptitudinile intelectuale și nici morale, acestea se dezvoltă pe parcurs; ci această vocație presupune o chemare a cărei inițiativă o are Isus (*Mc* 1, 17-20) și dincolo de Hristos, este Tatăl, care îi „dă” lui Isus ucenici: „Arătat-am numele Tău oamenilor pe care Mi i-ai dat Mie din lume. Ai Tăi erau și Mie Mi i-ai dat și cuvântul Tău l-au păzit” (*In* 17, 6).

Hristos i-a invitat și i-a atras cu răbdare pe ucenici și s-a arătat ca slujitorul desăvârșit al lui Dumnezeu, dând mărturie despre adevăr, confirmând propovăduirea prin minuni, pentru a trezi și întări credința ascultătorilor într-o împărăție care nu se apără cu sabia (*In* 18, 36) ci se întărește mărturisind adevărul. Ucenicii s-au străduit să-i convertească pe oameni prin adevărul și puterea cuvântului lui Dumnezeu, urmând exemplul blândeții și modestiei lui Hristos, „fără ca cineva să se simtă constrâns sau influențat sau atras prin mijloace incorecte”[12].

Chipul care reflectă cel mai fidel trăsăturile discipolului blând și smerit este desigur cel al Mariei, cea care a acceptat de bună voie planul pe care Dumnezeu pregătit din veșnicie - „Maria păstra toate cuvintele în inima sa”. Maria este evanghelia vie, modelul concret al trăirii virtuților predicate de Isus Hristos, în care fiecare dintre noi poate vedea și înțelege ce înseamnă a fi discipol.

În Fecioara Maria se pot observa trei atitudini specifice care pot defini trăsăturile unui discipol: atitudinea de *credință*, atitudinea de *disponibilitate* și atitudinea de *dăruire*. Prin atitudinile pe care le are în fața chemării divine și prin modul de a acționa, Maria va colabora la opera de mântuire a lui Dumnezeu, realizată prin Isus Hristos, astfel ea devenind pentru noi modelul discipolului lui Hristos.

[11] CV II, *Dignitatis humanae*, 11.
[12] CV II, *Ad gentes*, 13.

Maria a refuzat laudele, recunoscând că toate acestea i se cuveneau lui Dumnezeu. Atunci când Elisabeta i-a spus: Binecuvântată ești tu între femei ... (*Lc* 1, 42), ea îi răspunde: Sufletul meu îl preamărește pe Domnul (*Lc* 1, 46). De aici se poate observa cât de mult era orientată Maria, spre Cuvântul său și spre tot ce provine de la El. Această deschidere totală spre Dumnezeu ne-o demonstrează chiar și faptul că ea păstra toate cuvintele și evenimentele în inima ei și le medita (*Lc* 2, 19).

A crede înseamnă a se încredința adevărului însuși al cuvântului Dumnezeului celui viu. Fecioara Maria se conformează în penumbra credinței, primind pe deplin și cu inimă deschisă toate cele orânduite în planul divin. Lui Dumnezeu care revelează, trebuie să i se răspundă prin ascultarea credinței, prin care omul se încredințează total, în mod liber lui Dumnezeu. Această dispoziție *a credinței* și-a găsit în Maria împlinirea desăvârșită. Aceasta este credința pe care Isus o cere celor care vor să-i urmeze, este un răspuns de credință prin care persoana se încredințează total în Dumnezeu care cheamă.

O altă caracteristică a credinței Mariei se revelează prin faptul că credința cuprinde întreaga ființă, iar existența sa nu poate fi înțeleasă în afara dimensiunii credinței.

Maria își arată *disponibilitatea* și este numită fericită pentru că credința ei îi permite să trăiască din Cuvântul lui Dumnezeu, adică de a fi unită cu izvorul însuși al acestui Cuvânt, Dumnezeu, de a fi cuprinsă cu întreaga ei ființă de prezența, de lumina și de iubirea Tatălui. Viața creștinului are ca ideal urmarea și imitarea lui Hristos, așa cum ne spune Sfânta Scriptură: „Și chemând la sine mulțimea, împreună cu ucenicii săi, le-a zis: Oricine voiește să vină după mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-mi urmeze Mie" (*Mc* 8, 34). Aceasta este regula supremă pentru cei ce vor să-l urmeze pe Isus.

Maria a fost aceea care l-a urmat cel mai aproape de Isus, ea fiind prima și cel mai perfect discipol al lui Hristos și aceasta are o valoare universală și permanentă. De aceea putem să ne punem la școala Mariei, pentru a învăța de la ea cum să-l urmăm pe Isus prin dedicarea vieții în slujirea lui Dumnezeu și a aproapelui.

Așa cum ne spune Papa Paul al VI-lea, Maria ne poate învăța ce înseamnă a asculta deoarece ea este: „model de ascultare în credință, ne poate conduce în drumul de rugăciune, deoarece ea este prin excelență Fecioara care se roagă meditând în inima sa la Cuvântul lui Dumnezeu, ne

poate învăța cum să-l dăruim pe Hristos aproapelui și ne poate învăța atitudinea pe care trebuie să o avem în slujire, pentru că ea este Fecioara care oferă”[13].

Conciliul Vatican II afirmă: „toți credincioșii sunt chemați și datori să tindă spre sfințenie și spre desăvârșirea proprie stării lor. Să se străduiască așadar, toți să-și orienteze corect înclinările ca nu cumva folosirea lucrurilor acestei lumi și alipirea de bogății împotriva spiritului sărăciei evanghelice să-i împiedice de la urmărirea iubirii desăvârșite”[14].

Viața creștină are așadar două finalități:

- o finalitate ultimă, care este gloria lui Dumnezeu
- o finalitate apropiată, care este sfințirea noastră

Dar dorința pentru propria sfințire trebuie să fie ca o consecință a finalității ultime a omului care este gloria lui Dumnezeu. Sunt diferite căi și mijloace de sfințire, dar ceea ce au în comun toate acestea este iubirea. Toți oamenii sunt chemați să practice iubirea acolo unde se află, în starea de viață pe care o trăiesc pentru că: „Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu în el” (1 *In* 4, 16), astfel semnul distinctiv ce caracterizează pe adevăratul ucenic a lui Hristos, este iubirea de Dumnezeu și de aproapele. Sfânta Tereza Benedicta a Crucii spunea că „imitarea Mariei presupune imitarea lui Hristos pentru că Maria este prima creștină care l-a urmat pe Hristos. De fapt acesta este motivul pentru care imitarea Mariei este importantă pentru toți creștinii”.

Dintru începuturi Maria a fost chemată de Dumnezeu să fie Mama Mântuitorului și aceasta s-a realizat în momentul Buneivestiri, prin voința și puterea lui Dumnezeu pe de o parte și *dăruirea* și acceptarea acestei voințe divine din partea Mariei, de cealaltă parte. Și noi am fost chemați și aleși, așa cum spune Sf. Ap. Pavel: „Precum întru El ne-a ales, înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți și fără de prihană înaintea Lui, în iubire”(*Ef* 1,4). Chemarea adresată fiecăruia dintre noi este o chemare unică și specială, pe care nimeni nu o poate împlini în locul nostru. Răspunsul nostru trebuie să reflecte iubirea Celui care ne-a chemat. Noi suntem chemați nu a împlini o meserie, ci a împlini o vocație, a da un răspuns iubirii divine.

La fel cum prin vizita îngerului Gavril viața Fecioarei Maria s-a schimbat, poate pentru început mai mult în interior decât în exterior, pentru

---

[13] PAPA PAUL AL VI-LEA, *Marialis Cultus.*

[14] CV II, *Lumen Gentium*, 42.

că nu mai era o persoană care să-și aparțină sie însuși, ci aparținea total lui Dumnezeu, prin răspunsul dat acestuia, tot astfel și noi suntem chemați să ieșim dintr-un mod de viață comună pentru a ne dărui în mod necondiționat iubirii lui Dumnezeu. Suntem chemați să trăim toată viața o aventură de iubire în care inițiativa o are Dumnezeu.

Diferența între ascultarea în credință a Mariei și a noastră este tocmai această dificultate de acceptare a misterului în viața noastră. Acest aspect al credinței Mariei, este necesar omenirii de astăzi când vedem această tendință de a crea o separare în propria persoană. Oare viața de credință poate fi separată de trăirea vieții cotidiene? Maria ne învață cum să facem loc credinței în viața cotidiană, pentru a putea trăi situațiile zilnice în lumina lui Dumnezeu prin puterea credinței.

Atitudinea de ascultare în credință astăzi este pusă la încercare de faptul că misterul pare a nu mai avea spațiu în mentalitatea noastră. Totul este bine programat, dinainte planificat, de aceea este necesar să se facă un efort continuu pentru a vedea dincolo de aparența lucrurilor și a înțelege profunzimea lor. Sensul misterului stă tocmai în capacitatea pe care o au lucrurile, pentru cel ce prin disponibilitatea credinței trece dincolo de ele.

Privind la Maria ca model de consacrare înseamnă a înțelege secretul frumuseții interioare, capacitatea de a asculta, coerența în urmarea lui Hristos, disponibilitatea necondiționată, deschiderea totală la planul lui Dumnezeu, docilitatea de a pune în practică ceea ce Dumnezeu dorește de la noi și capacitatea de a rămâne mereu în prezența Lui, în orice situație și în tot timpul. Observăm cum a fi discipol, nu înseamnă a înregistra și apoi a reda, a repeta cuvintele așa cum le-am auzit, ci ele vin filtrate de propria persoană, primind o nuanță personală, aici implicându-ne total prin intermediul credinței. Împreună cu Maria, creștinii oferă lui Dumnezeu propria viață spunând „DA” voinței divine în orice moment al vieții. Cu Maria, ei anunță mântuirea, ajutând pe cei de lângă ei în toate nevoile lor, citind semnele timpului în istorie și purtându-l pe Hristos tuturor.

Așa cum „prin aderarea Mariei la voința Tatălui, la lucrarea răscumpărătoare a Fiului și la orice îndemn al Spiritului Sfânt, ea este un model al credinței și al iubirii”[15] și idealul creștinului este să ajungă la comuniunea totală cu Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt și împreună, la iubirea care

[15] CBC, 968.

îl deschide spre aproapele. Acesta trebuie să fie stadiul atins de cei care au cerut ajutorul Sfintei Fecioare și au experimentat prezența specială a Mariei în viața lor.

Punându-ne la școala Mariei, vom putea mereu să ne îndreptăm privirea spre ea, care a trăit toată viața sub imboldul credinței, a fidelității față de Domnul și față de voința sa preasfântă, a interiorității și rugăciunii pentru a lăsa spațiu Cuvântului lui Dumnezeu, ca El să lucreze în noi.

Ea ne invită și dorește ca toți copiii lui Dumnezeu să dobândească credința, iubirea, perseverența în virtute și în viața spirituală. La lumina acestui minunat exemplu de viață al Mariei, fiecare dintre noi poate învăța mereu cum trebuie să trăiască și ce ar trebui să facă pentru ca viața să fie o mărturie vie a prezenței Domnului în Biserică și în lume.

Fecioara Maria este modelul prin excelență, model de virtuți în fața întregii comunități a celor aleși[16], modelul atitudinii spirituale prin care Biserica celebrează și trăiește misterele divine. Ei i se pot atribui acele caracteristici, prin care ea devine pentru noi exemplu de ascultare, rugăciune și dăruire a propriei persoane. Contemplând și meditând virtuțile Fecioarei Maria putem fi stimulați în a o imita, dar mai mult, modelul Mariei trebuie să creeze în noi atitudinile și dispozițiile favorabile acțiunii lui Dumnezeu, pe care ea le-a avut.

[16] CV II, 65

ESCATOLOGIE GRECO-CATOLICĂ. O OPINIE TEOLOGICĂ

Sabin FĂGĂRAŞ

Prima codificare a credinței creștine a fost codificarea liturgică. În secolul patru s-a terminat și codificarea biblică prin stabilirea definitivă a canonului biblic. Din multele evanghelii și epistole care circulau au intrat în canonul biblic numai scrierile care puteau fi citite în adunarea liturgică, pentru că erau conforme cu credința codificată deja liturgic. Un aspect al credinței creștine codificate liturgic a fost rugăciunea creștinilor pentru morți și rugăciunea către sfinți, practici creștine a căror justificare se află în modul cum înțelegem escatologia.

Escatologia tratează despre realitățile viitoare, ultime sau definitive, adică despre ce urmează după existența pământească a oamenilor, după moartea biologică (escatologie intermediară) și despre ce urmează după parusia finală a lui Isus Cristos, după învierea și judecata universală (escatologie realizată)[1].

Romano-catolicii nu fac deosebire între Iad și Gheenă și între Rai și Împărăție (Cer, Ierusalim ceresc), considerând Iadul și Raiul ca realități definitive, veșnice, ca Gheena și Împărăția, nu realități intermediare, provizorii, vremelnice, cum sunt de fapt[2]. Astfel, Iadului i se atribuie caracteristicile Gheenei, iar Raiului caracteristicile Împărăției. Prin urmare, pentru cei din Iad nu are rost să ne rugăm pentru că sunt condamnați definitiv, iar pentru cei din Rai pentru că sunt mântuiți și fericiți. Ca să justifice practica antică a rugăciunii pentru morți, au imaginat, în evul mediu, o realitate intermediară între Iad și Rai, numită Purgator, rugându-se numai pentru sufletele din

[1] RENZO LAVATORI, *Domnul va veni cu mărire. Escatologia în lumina Conciliului Vatican II*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2013, 26-27.
[2] *Ibid.*, 51.

Purgator. Problema Purgatorului împreună cu primatul papal, filioque și azima, au ajuns puncte principale de divergență între Biserica Ortodoxă și Romano-catolică. Ortodocșii consideră Raiul și Iadul ca realități vremelnice și nedesăvârșite, iar Împărăția și Gheena ca înveșnicire și desăvârșire a Raiului și a Iadului[3].

Folosind cu discernământ datele revelației iudeo-creștine, codificate în Sfânta Scriptură, inclusiv cartea Apocalipsei lui Ioan și în cărțile liturgice bizantine, vom propune (ca opinie teologică) o schemă escatologică „greco-catolică", care nu se identifică total nici cu escatologia romano-catolică nici cu cea ortodoxă, dar ar putea reprezenta o soluție pentru a rezolva divergența dintre romano-catolici și ortodocși cu privire la problema Purgatorului. Deosebite de Gheenă și cer, care sunt realități veșnice, conform revelației iudeo-creștine, Iadul și Raiul sunt „Purgator" (folosim acest cuvânt sintetic chiar dacă nu este biblic), adică realități intermediare între moarte și înviere, realități vremelnice până la învierea generală și judecata universală, pentru cei care nu au parte de „prima înviere" și prin urmare nu ajung în cer. Iadul, locuință a morților, în care intră sufletul după moartea trupului (*Lc* 16,22-23) și în care a coborât și sufletul lui Isus Cristos, este diferit de Gheenă, baltă de foc, în care sunt nimicite și trupul înviat și sufletul (*Mt* 10,28). Raiul sau paradisul (parc împărătesc), grădina Edenului (a desfătării), în care a fost așezat omul proaspăt plăsmuit (*Gen* 2,8; 3,23-24) și în care a intrat sufletul tâlharului convertit (*Lc* 23,43), este diferit de cer, de Ierusalimul cel nou, cetate sfântă (*Apoc* 21,2), nu grădină, cetate unde s-a înălțat Isus Cristos înviat, și în care se intră după învierea trupului, prin prima înviere (*Apoc* 20,4-6) sau învierea de obște spre viață (*Io* 5,29).

1. Prima moarte, moartea trupului

Existența totală a omului se desfășoară în general pe patru etape. Prima etapă este cea intrauterină, inconștientă, de minim șapte luni și maxim nouă luni. Ea începe cu conceperea trupului și crearea sufletului de către Dumnezeu în momentul conceperii trupului. A doua etapă a existenței omului începe cu nașterea în lumea aceasta și se termină cu moartea trupului. A treia etapă intermediară, durează de la moartea trupului până la învierea trupului. A patra etapă, eternă, care începe cu învierea trupului și judecata universală și finală, nu se mai sfârșește.

[3] JEAN-CLAUDE LARCHET, *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte,* Sofia, București, 2006, 208-213.186-188.

Prima moarte, moartea trupului scos din funcțiune (defunct), definită ca o despărțire a sufletului de trup, este consecința (plata) păcatului (*Rm* 6,23), dar și un act de iubire și milostivire a lui Dumnezeu, pentru ca răul să nu fie etern și pentru că așa cere folosul sufletului. În ritul bizantin, în prima rugăciune de dezlegare și iertare a morților, zidirea omului și moartea lui (moarte care nu este pieire, nimicire), sunt prezentate sintetic în felul următor: „Doamne Dumnezeul nostru, cela ce cu negrăita ta înțelepciune din țărână ai zidit pe om; l-ai înnoit cu chip (înfățișare) și frumusețe și l-ai împodobit ca pe o preaaleasă și cerească făptură, spre lauda și podoaba măririi (spre măreția și strălucirea slavei) și împărăției tale făcându-l după chip și asemănare; iar el a călcat porunca rânduielii tale (cuvântul poruncii tale), și a schimbat chipul și nu l-a păzit (nepăzind chipul tău, de care era învrednicit); și pentru aceasta, ca răul să nu fie nemuritor, ca un Dumnezeu al părinților noștri, cu iubire de oameni ai poruncit, ca această împreunare și amestecare, și această negrăită legătură a ta, cu dumnezeiască vrere, să se desfacă și să se dezlege (risipească); și sufletul, până la învierea de obște, să se mute acolo de unde și-a primit ființa; iar trupul să se destrame (desfacă) întru celea din care a fost întremat (alcătuit)”. În continuare rugăciunii se cere ca „sufletul să se așeze în ceata drepților” sau „în corturile sfinților”[4].

2. Judecata particulară

După despărțirea de trup sufletul întors la Dumnezeu, care i-a dat ființă, prin „vămile văzduhului”, este supus judecății particulare, probabil la 40 de zile după moarte[5]. În urma judecății particulare, sufletul poate ajunge în Cer sau în Purgator (în Rai sau în Iad).

La judecata particulară, sufletul este supus la un examen de absolvire a școlii vieții și de admitere sau promovare în Împărăția cerească, cu festivitatea de absolvire, slujba înmormântării și cu banchetul de absolvire, masa de pomenire. Se verifică frecvența la școala Bisericii, cum s-au respectat regulile de circulație cu trupul pe pământ (nota la purtare). Preoții creștini, slujitori așezați administratori peste slugile Stăpânului, ca să le dea hrană la

[4] *Euhologhion*, Blaj 1940, 131; *Molitfelnic*, București 1984, 215; între paranteze am evidențiat varianta Molitfelnicului.

[5] J.-C. LARCHET, *Tradiția ortodoxă*, cit., 89-167.

timpul potrivit, vor fi examinați de Stăpânul Cristos după grija față de cei încredințați (*Mt* 24,45-51). Asceții creștini (călugării), simbolizați de cele 10 fecioare, vor fi examinați de Mirele Cristos după imprudența sau prudența lor. Au optat pentru ucenicie și așteptare trează și s-au pregătit complet sau nu s-au pregătit pentru marea întâlnirea cu Mirele Cristos (Mt 25,1-13: pilda celor 10 fecioare). Creștinii și evreii, beneficiari ai darului talanților, vor fi examinați de Bancherul Cristos după rodnicie, fertilitate, spornicie (Mt 25,14-30: pilda talanților). Prin urmare, la moartea trupului, sfârșitul individual al lumii, pentru creștini se deschid două posibilități. Să fie promovați și să intre în Împărăția cerurilor (Ierusalimul ceresc) sau să cadă al examenul de admitere la ospățul Împărăție și să rămână pe dinafară, în Purgator (Rai sau Iad), până la examenul de „restanțe" sau până la re-examinarea de la judecata finală și universală împreună cu necreștinii, re-examinare care va putea fi promovată dacă au fost drepți și au dat pomană (*Mt* 25,31-46). La ospățul Împărăției va fi lumină, bucurie și hărănire, iar pentru cei rămași pe dinafară va fi întuneric în loc de lumină, plâns în loc de bucurie și scrâșnirea dinților, pentru că mestecă în gol, în loc de a mesteca hrană (*Mt* 24,51; 25,30). Despre cele două posibilități a amintit Isus Cristos când a afirmat: „Vă spun că mulți vor veni de la Răsărit și de la Apus și se vor așeza la masă cu Avram și Isaac și Iacob în Împărăția cerurilor; iar fiii Împărăției vor fi aruncați în întunericul dinafară; acolo va fi plâns și scrâșnirea dinților" (*Mt* 8,11-12).

3. Timpul dintre și învierea lui Isus Cristos și învierea generală (mileniu)

Cartea Apocalipsa lui Ioan vorbește de două milenii simbolice, nu aritmetice, adică de două perioade foarte lungi de timp. De mileniul domniei cerești a lui Isus Cristos înviat împreună cu martirii și cei asimilați lor (*Apoc* 20,4-6) și mileniul întemnițării Diavolului ca să nu seducă neamurile (*Apoc* 20,1-3.7-10). Toți comentatorii le consideră aceeași perioadă, deși sunt definite diferit. Mia de ani a domniei cerești a lui Cristos și a martirilor a început cu învierea lui Isus Cristos, care este „prima înviere" (*Apoc* 20,5-6) și se va termina cu învierea generală (*Apoc* 20,5: „ceilalți morți n-au revenit la viață până când nu s-a împlinit mia de ani"). Mia de ani a întemnițării Diavolului începe cu legarea și întemnițarea Diavolului în Abis sau Hău sau

Adânc (diferit de Iad sau Gheenă), ca să nu rătăcească neamurile (*Apoc* 20,2-3) și se termină cu dezlegarea din temniță pentru puțină vreme și ieșirea lui ca să rătăcească neamurile de pe tot pământul (*Apoc* 20,7-8). Deci nu se termină cu învierea universală. Probabil mileniul întemnițării Diavolului, care a început cu încreștinarea Imperiului Roman, s-a și terminat cu apariția epocii moderne.

Mileniștii, printre care au fost și părinți ai Bisericii (vezi teza de doctorat a lui Alexandru Todea, viitor mitropolit și cardinal), au interpretat mileniul domniei lui Cristos pe pământ ca ultima mie de ani din cele șapte mii de ani cât va dura lumea (mia sabatică corespunzătoare la a șaptea zi din cele șapte zile amintite în cartea Genezei), interpretare neacceptată de Biserica lui Dumnezeu. Interpretarea care s-a impus a fost a fericitului Augustin, care a înțeles prima înviere ca fiind învierea spirituală a păcătoșilor prin tainele inițierii creștine și prin urmare mileniul domniei lui Cristos începe cu primii creștini și se termină cu învierea generală, adică se identifică cu timpul Bisericii. Se identifică cu timpul Bisericii lui Dumnezeu, cu diferența că Ioan a văzut că au revenit la viață „sufletele celor tăiați cu securea din cauză că l-au mărturisit pe Cristos și din cauza Cuvântului lui Dumnezeu" (*Apoc* 20,4), adică că au înviat martirii, nu păcătoșii, pentru că păcătoșii nu au capetele tăiate cu securea. Prin urmare, mileniul domniei cerești a lui Cristos și a sfinților începe cu învierea lui Cristos, care este prima înviere (celelalte învieri din Evanghelie sunt reanimări) și se termină cu învierea generală.

Primii care au avut parte de „prima înviere" și de intrare în Ierusalimul ceresc au fost martirii Vechiului Testament (*Evr* 11,35: care sperau să dobândească o înviere mai bună decât reanimarea) și drepții de dinainte de Isus Cristos, după cum amintește Matei: „mormintele s-au deschis și multe trupuri ale sfinților adormiți au înviat; și, ieșind din morminte după învierea lui, au intrat în sfânta cetate și li s-au arătat multora" (*Mt* 27,52-53). Apoi martirii creștini (cei tăiați cu securea din cauză că l-au mărturisit pe Cristos) și mărturisitorii (cei care nu s-au supus Fiarei apocaliptice, riscând să moară de foame) și cei asimilați lor, au parte de moarte martirică și de „prima înviere" (botez desăvârșit). Ei sunt „fericiți și sfinți; asupra lor a doua moarte din Gheenă nu va avea putere; ci vor fi preoți ai lui Dumnezeu și ai lui Cristos și vor domni împreună cu el o mie de ani" (*Apoc* 20,6), în cer, în Ierusalimul ceresc. Ei sunt cinstiți în Ierusalimul

pământesc globalizat (Biserica lui Dumnezeu de pe pământ). Cei asimilați martirilor și mărturisitorilor care au parte de prima înviere și intră în Ierusalimul ceresc, în Biserica întâilor-născuți (prin prima înviere), înscriși în ceruri (*Evr* 12,23), sunt: Fecioara Maria, care avea prefigurare cerească în femeia înveșmântată cu soarele (*Apoc* 12,1) și care a fost mutată cu trupul la cer; apostolii, care au experimentat suirea la cer înainte de moarte și înviere, ca de exemplu Ioan care s-a suit la cer prin ușa deschisă în cer (*Apoc* 4,1) sau Pavel răpit până la al treilea cer (*2 Cor* 12,2); apostolii, cărora Isus Cristos înălțat la cer le-a pregătit un loc în sălașurile casei Tatălui, ca să fie și ei unde este Cristos *(Io* 14,2-3); cuvioșii părinți, ucenicii care s-au lepădat de sine și și-au luat crucea și l-au urmat pe Cristos (*Mc* 8,34); cei ajunși „la starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei plinătății lui Cristos" (*Ef* 4,13).

Avantajul (privilegiu) creștinilor desăvârșiți (martiri, mărturisitori, apostoli, ucenici, cuvioși) este că au parte de prima înviere și de înălțare la cer, de o înviere și o înălțare asemănătoare cu învierea și înălțarea lui Isus Cristos, fără a mai avea nevoie de a doua perioadă de convertire în Purgator. Ajunși la ținta cerească, ca preoți ai lui Dumnezeu și ai lui Cristos (*Apoc* 20,6), mijlocesc, la altarul ceresc împreună cu Cristos, pentru oamenii vii și pentru morți. Aceasta este baza biblică a cultului sfinților martiri și a celor asimilați lor și al moaștelor și icoanelor lor. Dacă sfinții nu au încă parte de prima înviere, atunci moaștele și icoanele lor sunt idoli (adică nu indică o realitate întrupată actuală, în direct, „live", „on line").

Între trupul natural, pământesc, mort, semănat în pământ și trupul duhovnicesc, ceresc, înviat, răsărit din cel semănat (*1 Cor* 15,40.44) al celor care au parte de prima înviere, este o legătură asemănătoare cu cea dintre sămânța semănată și planta răsărită (*1 Cor* 15,35-44). Credem în învierea trupurilor (cărnii), adică că „trupul acesta supus putrezirii se va îmbrăca în neputrezire și trupul acesta muritor se va se va îmbrăca în nemurire" (*1 Cor* 15,54). Pavel știa că dacă suntem dezbrăcați de cortul sau locuința pământească, de trup prin moartea trupului, suntem îmbrăcați cu cortul sau casa veșnică nefăcută de mână (*2 Cor* 5,1-9). Dacă așa vor sta lucrurile la înviere, să nu fie legătură harică de tip simbolic (iconic) între trupul pământesc (moaște și icoane) și trupul ceresc al celor care au parte de „prima înviere", în tot lungul perioadei foarte lungi, a timpului Bisericii, a miei de ani simbolică, de la învierea lui Isus Cristos (prima înviere) până la învierea tuturor (*Apoc* 20,4-5)?

4. Timpul dintre moarte și înviere (Purgatorul)

4.1. Raiul și Iadul ca Purgator

Moartea trupului nu are ca și consecință trecerea în neființă și nici în realitățile veșnice. Prima înviere și învierea și judecata de obște, nu moartea trupului, ne introduc în realități veșnice. Cum să fie veșnică existența dintre moarte și înviere, dacă credem în învierea trupului și așteptăm învierea morților, și dacă numai după învierea și judecata universală ființa umană integrală, trup și suflet, nu numai sufletul, poate ajunge în Împărăția pregătită de la întemeierea lumii (Mt 25,34) sau în focul cel veșnic pregătit pentru Diavol și pentru îngerii lui (*Mt* 25,41), adică în viață veșnică sau în pedeapsă veșnică (*Mt* 25,46)?

Trupul mort, predat la dezmembrare în cimitir, nu la crematoriul nimicitor, este în nesimțire neavând nevoie de nimic. După moartea trupului, sufletul este luat de îngeri de serviciu și dus în Rai, ca săracul Lazăr care a fost dus de îngeri în sânul lui Avram (Lc 16,22), Raiul Vechiului Testament, sau e luat de demoni și dus în Iad (hades), ca bogatul nemilostiv (*Lc* 16,23). În Rai sau Iad sufletul omului este viu, nu își pierde simțurile sufletești. Comunică, vorbește și vede (*Lc* 16,23-24). În Rai se mângâie și se bucură ca săracul în sânul lui Avram. În Iad se chinuiește și suferă ca bogatul nemilostiv (*Lc* 16,23-25). Dacă sufletul nu moare, ci își conservă simțurile sufletești, de ce nu ar putea să se căiască și să se convertească, după ce va conștientiza și va accepta că numai din vina sa a pierdut șansa de a ajunge în Rai sau în Cer ?

Atitudinile celor doi tâlhari răstigniți cu Isus Cristos exprimă două atitudini în fața crucii, a durerii, pătimirii și morții (*Lc* 23,39-43). Unul hulind, a cerut salvarea trupului de la moarte și s-a coborât în Iad. Celălalt și-a salvat sufletul. A recunoscut că sunt pedepsiți pe drept, primind răsplată cuvenită pentru faptele lor, pe când Isus era pedepsit pe nedrept. Pocăința și mărturisirea l-a ridicat la Rai. Acesta s-a lepădat de sine, a acceptat răstignirea ca fiind răsplată cuvenită pentru răul înfăptuit, adică și-a luat cruce și l-a urmat pe Isus Cristos până în Rai. Troparul orei a noua comentează: „în mijlocul a doi tâlhari cumpănă a dreptății s-a aflat Crucea ta; unul s-a coborât în Iad cu greutatea hulei, iar celălalt s-a ușurat de greșeli, spre cunoștința cuvântării de Dumnezeu, Cristoase Dumnezeule mărire ție”[6].

---

[6] *Orologhion*, Blaj 1934, 164.

Conform credinței întregi și drepte (ortodoxă), mica paranteza care începe cu căderea în păcat a protopărinților Adam și Eva și alungarea lor din Rai și se termină cu ridicarea din cădere, cu mântuirea din păcat realizată de Isus Cristos prin moartea sa pe Cruce, trebuie încadrată în marea paranteză, în marele proiect al lui Dumnezeu, care începe cu creația și se termină cu desăvârșirea, cu asemănarea sau îndumnezeirea, cu învierea spre viață (*Io* 5,29), cu vederea fericitoare a lui Dumnezeu, pentru că numai asemănătorul vede pe cel cu care este asemenea (cf. *1 Io* 3,2). Prin urmare, cei care nu s-au convertit și n-au fost mântuiți din păcate de moarte sau cei care n-au terminat agricultura spirituală și mor cu buruienile viciilor ajung în Purgatorul-iad unde sunt munciți și erbicizați cu foc și sunt mântuiți, dar așa ca prin foc (*1 Cor* 3,15), dacă recunosc că din vina lor au ajuns în Iad și nu învinuiesc pe Dumnezeu hulind. Cei convertiți și mântuiți din păcate, dar ne îndumnezeiți, cei virtuoși, dar ne maturizați spiritual, ne desăvârșiți, ne crescuți până la statura lui Cristos (*Ef* 4,15), ajung în Purgatorul-rai unde cresc și se maturizează, se coc la răcoare și odihnă.

4.2. Două perioade de convertire

Dumnezeu în milostivirea sa și în respectul pentru libertatea omului nu nimicește imediat și definitiv pe cel ce a greșit. Pedepsește provizoriu, preventiv și pedagogic, oferind timp de convertire. Amână moartea trupului pentru a oferi omului o primă perioadă de convertire pe pământ. Lui Adam, deși l-a prevenit că în ziua când va mânca din pomul prin care se poate cunoaște binele și răul de moarte va muri (*Gen* 2,17), i-a amânat totuși moartea și l-a lăsat să trăiască 930 de ani (*Gen* 5,5). După moartea trupului amână învierea pentru a oferi a doua perioadă de convertire, între moarte și înviere, în Purgator (Rai sau Iad). Dumnezeu îi oferă Diavolului, provocatorul căderii omului, două perioade de convertire; atunci oare omului să-i ofere numai una, atâta timp cât este în trup pe pământ? Există între moarte și înviere o a doua șansă de convertire, dacă a fost ratată prima șansă de convertire de pe pământ ? Răspunsul îl dăm plecând de la perioadele de convertire oferite de Dumnezeu Diavolului, explicitate în Apocalipsa lui Ioan, capitolele 12 și 20[7].

[7] CRISTIAN BĂDILIȚĂ, *Apocalipsa lui Ioan*, Vremea, București 2015, 351-352.

Diavolul nu este nimicit imediat ce a greșit. Pentru a-i oferi timp de convertire și reabilitare este pedepsit provizoriu fiind aruncat din cer pe pământ de oștile lui Mihail, unde în loc să se pocăiască persecută pe evrei și pe creștini (*Apoc* 12,7-17). O a doua șansă de reabilitare îi este oferită când este legat (lanț) și închis (cheie) în hău, pentru o perioadă lungă dar limitată (o mie simbolică de ani), ca să nu mai rătăcească neamurile (*Apoc* 20,1-3). În hău fiind, deschide „fântâna hăului" și oferă neamurilor combustibil fosil (*Apoc* 9,1-3), ca să trăiască comod în bunăstare viața orășenească bazată pe salar, credite și combustibil fosil. Trebuie dezlegat din hău pentru puțină vreme, pentru a demonstra că s-a convertit sau nu (*Apoc* 20,3.7). Va demonstra că nu s-a convertit pentru că va relua lucrarea de rătăcire a neamurilor din cele patru colțuri ale pământului și le va aduna în vederea unei confruntări decisive cu tabăra sfinților. Aliații Diavolului vor fi mistuiți cu foc coborât din cer, iar Diavolul va fi pedepsit a treia oră definitiv cu nimicirea din balta de foc și pucioasă (*Apoc* 20,7-10).

La fel și omul, coroana creației, nu este nimicit imediat ce a căzut. Ca și Diavolul, este pedepsit provizoriu în două perioade, oferindu-i-se timp de convertire. Diavolul este alungat din cer pe pământ (*Apoc* 12), iar omul este izgonit din Rai pe pământ (*Gen* 3,23-24). Diavolul, ființă spirituală fără trup muritor, este arestat și întemnițat în hău (*Apoc* 20,1-3). Omul este arestat, legat cu legăturile morții trupului, iar sufletul „întemnițat" în locuința morților. Diavolul este dezlegat din hău, iar omul dezlegat din legăturile morții prin învierea trupului. Va exista oare și pentru oameni, ca pentru Diavol, o perioadă scurtă între învierea trupului și judecata universală, pentru a arăta că s-au convertit sau nu? Această perioadă ar justifica mai bine rostul învierii celor care vor fi condamnați la moartea a doua în balta de foc.

4.3. Rugăciunea pentru cei morți

Dacă situația omului nu e definitivă și nu e înveșnicită până la înviere, ea se poate schimba în bine prin convertire sau în rău prin cădere în păcate. Pentru că putem cădea oricând, siguranță deplină în mântuire definitivă vom putea avea numai după învierea spre viață. De aceea trebuie să lucrăm cu frică și cutremur de mântuirea noastră definitivă (*Fil* 2,12). Situația se poate schimba oricând în bine prin căință și convertire, ajutați de rugăciunile sfinților și ale fraților în credință cu care suntem în comuniune.

Refuzarea minimul de comuniune (fărâmiturile) pe pământ creează o prăpastie de ne trecut între oameni, și are ca și consecință imposibilitatea minimului de comuniune (picătura de apă) după moarte (*Lc* 16,19-31). Comuniunea sau necomuniunea se prelungeşte din existenţa de pe pământ în existenţa de după moarte. Omul ființă socială nu se mântuiește sau osândește singur. Comuniunea creștină între mădularele Trupului lui Cristos este fundamentală pentru rugăciunea pentru cei morți. Ne rugăm pentru morți pentru că suntem Biserica lui Dumnezeu, Trupul lui Isus Cristos, în care mădularele comunică. Protestanții nu se roagă pentru morți pentru că ei cred că după moarte toți merg în Cer la Domnul. Chiar dacă s-ar ruga, s-ar ruga în zadar, pentru că nu sunt Biserică templu, Trup al lui Cristos, ci sunt „adunare", sinagogă (unii chiar sinagogă a Satanei (*Apoc* 2,9; 3,9), pentru că se opun și substituie Bisericii templu). Cât timp sufletul este arestat prin moartea trupului, Maica Biserică a lui Dumnezeu este avocată a apărării și poate să conteste rezultatul judecății particulare, și să facă „recursuri" sau „contestații" prin parastase și să dea „meditații" sufletelor din Purgator, prin pomană și pomeniri liturgice. Dacă sufletul este în Purgatorul-rai cerem să fie și mai fericit, iar dacă este în Purgatorul-iad să fie alinat și mângâiat în suferință.

Dacă Capul Isus Cristos este hrănit și îngrijit prin intermediul fraților neînsemnați (*Mt* 25,40), atunci și sufletele din Purgator (Iad sau Rai), mădulare ale Trupului lui Cristos, pot fi „hrănite" și îngrijite prin intermediul fraților lor neînsemnați, săracii flămânzi, dăruind în numele celui mort pomană (eventual sub forma colivei, hrană simbolică pentru situații de criză), pentru a fi pomenit de Isus Cristos când va veni cu Împărăția sa.

5. Învierea și judecata obștească (veșnicia)

Isus Cristos a înviat (reanimat) pe fiul văduvei din Nain, zicând: „tinere, cu tine vorbesc, scoală-te!" (*Lc* 7,14). Trezește-te din somnul morții, învie, verb folosit și referitor la învierea lui Isus Cristos (*Lc* 24,6), la învierea universală (*Lc* 20,37) sau la învierea spirituală a botezului (*Ef* 5,14). Mortul a auzit glasul lui Isus Cristos și s-a sculat în picioare, în poziția de drepți (*Lc* 7,15). Dar va veni ceasul minunii minunilor, când sufletele tuturor morților vor auzi glasul Fiului Omului (*Io* 5,28; *1 Tes* 4,16), auz care va contribui la

învierea escatologică a tuturor trupurilor, înviere spre viață, pentru cei care au făcut fapte bune și înviere spre osândă, pentru cei care au săvârșit josnicii (*Io* 5,29; *Dan* 12,2).

Învierea morților este lucrarea exclusivă a lui Dumnezeu. Cel ce a adus la ființă cele ce nu existau va putea să aducă la viață pe cei care au existat odată și au murit. Lucrarea și puterea care a creat, va și învia, va recrea[8].

Viziunea sau profeția (nu pilda) despre judecata de pe urmă, ultima, finală și universală din *Mt* 25,31-46, anunțată în *Zah* 14,5 (va veni Domnul Dumnezeu împreună cu toți sfinții) și confirmată în *Apoc* 20,11-15, este un răspuns al lui Isus Cristos la întrebarea ucenicilor despre semnul revenirii lui și al sfârșitului lumii (*Mt* 24,3). La sfârșitul lumii, toate neamurile, toată omenirea va fi judecată, de Isus Cristos Fiul Omului, Regele judecător așezat pe tron (*Mt* 25,31.34.40; *Apoc* 20,11). Sentința judecății ultime și universale va fi motivată cu caritatea acordată sau nu, categoriilor defavorizate (șase): flămânzi, însetați, străini, goi, bolnavi sau întemnițați, cu care Isus Cristos se identifică numindu-i „frați mai mici" (*Mt* 25,35-40), ucenici „de nevoie", nu de bunăvoie ca „frații" mai mari, apostolii (*Mt* 28,10; *Io* 20,17). Nu se cer lucruri grele sau imposibile: să îmbogățim pe săraci, să vindecăm pe bolnavi sau să eliberăm pe deținuți. Ni se cer lucruri ușoare, dar vitale: ajutorarea săracilor flămânzi, însetați sau goi, primirea străinilor, îngrijirea bolnavilor și vizitarea întemnițaților[9].

Judecata universală va avea loc la revenirea imprevizibilă a Fiului omului (*Mt* 24,50; 25,13.19.31), în ziua și ceasul știute numai de Tatăl (*Mt* 24,36), moment care trebuie așteptat cu priveghere. Descrierea succintă a judecății universale, finale și definitive, „după faptele" scrise în cărți (memorate), anticipată de judecăți parțiale, nedefinitive, o găsim și în Apoc 20,11-15. Judecata are loc după învierea generală a tuturor oamenilor, mari și mici, inclusiv a celor înecați în mare (*Apoc* 20,12-13), mai puțin a martirilor care deja „au revenit la viață", prin „prima înviere" (*Apoc* 20,5-6), în timpul miei de ani, care a început cu învierea lui Isus Cristos și se va termina cu învierea tuturor (*Apoc* 20,5). Martirii, adică cei decapitați cu securea (*Apoc* 20,4), înviați, sunt înscriși în „cartea vieții". Vor mai fi înscriși în cartea vieții și cei înviați și promovați în urma judecății după faptele scrise în cărțile faptelor (*Apoc* 20,12-13).

---

[8] SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri partea a patra, Comentariu la Evanghelia sfântului Ioan*, PSB 41, București 2000, 275.

[9] SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri partea a treia, Omilii la Matei*, PSB 23, București 1994, 896.

La cutremurătoarea judecată se prezintă numai ultimul act al unei ședințe de judecată a tribunalului suprem, anunțarea sentinței de condamnare și motivarea ei. Sentință definitivă cu „condamnare" a celor drepți la viață veșnică în Împărăția pregătită de la întemeierea lumii, pentru Isus Cristos moștenitorul (*Mt* 21,38) și cei drepți comoștenitorii (*Rom* 8,17), (*Mt* 25,34) și cu condamnare a celor nedrepți la moarte veșnică în focul cel veșnic (Apoc 20,14: moartea a doua în balta de foc), pregătit pentru Diavol și îngerii lui (*Mt* 25,41). „Condamnarea" va fi la viață, pentru „lemnul verde", pentru cei care cel puțin au cultivat și sprijinit viața amenințată a „fraților neînsemnați" ai lui Isus Cristos (*Is* 58,7: cei din carnea sa), a „ucenicilor de nevoie", care și-au pus nădejdea numai în Dumnezeu. Sau condamnare la moarte, pentru „lemnul uscat", pentru cei care au „ucis" și s-au sinucis, (*Lc* 23,31), prin lăcomie, prin egoism, prin nepăsare, indiferență, pentru strictul necesar susținerii vieții nevoiașilor. La judecata finală se face curățenie totală. Se distrug rebuturile și se ard uscăturile.

Raiul și Iadul sunt provizorii (Purgator), durând până la învierea de obște a trupurilor. După învierea trupurilor și judecata universală și finală, ființa umană integrală, trup și suflet, intră în Împărăția vieții veșnice sau în Gheenă, balta de foc, a morții veșnice. Faptul că moartea a doua în Gheenă este nimicire a trupului și a sufletului (neființă) este afirmat de Isus Cristos când a spus: „Nu vă temeți de cei care ucid trupul (persecutorii umani), dar sufletul nu-l pot ucide. Temeți-vă mai degrabă de cel care poate nimici și sufletul și trupul în Gheenă (Judecătorul divin)", (*Mt* 10,28). Numai cel care a creat poate să nimicească o creatură, și o face ca un act de dreptate și milostivire divină, ca și la prima moarte, ca răul să nu fie veșnic. Balta de foc este veșnică și consecința arderii, nimicirea, este veșnică, dar nu rezultă că o făptură finită aruncată în focul veșnic va arde veșnic. Dacă focul Gheena nimicește (focul este simbol al purificării și al nimicirii), avem un răspuns satisfăcător la nedumeririle și obiecțiile privind pedeapsa cu un chin veșnic. Cum poate omul ființă limitată și slabă să facă o faptă rea atât de gravă încât să merite un chin veșnic? E drept ca o faptă limitată în timp să primească o pedeapsă cu chin veșnic? Cum se împacă bucuria veșnică a celor aleși cu suferința îngrozitoare și veșnică a condamnaților?[10].

---

[10] R. LAVATORI, *Domnul va veni cu mărire*, cit., 184.

Moartea (Thanatos) personificată, vrăjmașă a lui Dumnezeu creator al vieții, și Iadul (Hades), monstru care se hărănește cu victimele morții, sunt aruncate în balta de foc (*Apoc* 20,14), împreună cu treimea diabolică (*Apoc* 20,10). În lumea nouă (*Apoc* 21,1), care apare după dispariția lumii vechi (cerul și pământul) din fața Judecătorului (*Apoc* 20,11), moartea și Iadul nu vor mai exista (*Apoc* 21,4), iar Raiul cu pomul vieții va fi recuperat în cetatea cea sfântă a noului Ierusalim ceresc coborât pe pământ (*Apoc* 22,1-2).

„O, profunzime a bogăției, a înțelepciunii și a științei lui Dumnezeu! Cât de nepătrunse sunt judecățile lui și cât de neînțelese sunt căile sale! Căci toate vin de la el, prin el și pentru el. Lui să-i fie slava în veci! Amin" (*Rom* 11,33.36).

UN'OPPORTUNA RIVISITAZIONE DEL TEMA DEL GIUDIZIO NELLA LITURGIA DELLA CHIESA RUMENA UNITA? IL "TEMIBILE TRIBUNALE" *VERSUS* IL MESSAGGIO DI SPERANZA DELL'ESCATOLOGIA (POST) CONCILIARE

Simona Ştefana ZETEA

Introduzione. Premesse, domande, limiti del testo

Nel 2013 apparve presso la casa editrice Galaxia Gutenberg il libro di don Renzo Lavatori *Domnul va veni cu mărire. Escatologia în lumina Conciliului Vatican II* (*Il Signore verrà nella gloria. L'escatologia alla luce del Vaticano II*) che, accanto a varie altre pubblicazioni[1], facilita l'accesso dei lettori rumeni all'escatologia post-conciliare, un "messaggio di speranza per l'uomo contemporaneo", secondo l'asserzione del professore omaggiato da questo nostro volume[2]. Nel contesto di un naturale perpetuo interesse per le cose dell'aldilà e di una maggiore accessibilità dei contemporanei allo sviluppo teologico attuale sulle realtà che seguono alla morte, potrebbe capitare che i fedeli greco-cattolici si facciano a giusta ragione domande sulla corrispondenza (o meno) tra la prospettiva che offre sul giudizio la liturgia della Chiesa rumena unita[3] e l'approccio conciliare e postconciliare allo stesso tema.

[1] Ne citerei soltanto due: T.ŠPIDLÍK, *Maranathà*. *Viața de dupămoarte*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2008 e J. RATZINGER, *Moarte și viață veșnică*, Editura ARCB, București 2013.

[2] LAVATORI, *Domnul*, cit., 278.

[3] Essa è la realtà ecclesiale cui appartengo e la cui pratica mi è più familiare. Visto il patrimonio comune, le seguenti riflessioni potrebbero, per loro natura, essere valide anche nell'ambito delle altre chiese

Questo perché, nell'approccio all'argomento nella liturgia bizantina, l'espressione più comune ed emblematica resta forse "înfricoșătoarea judecată" ["il temibile/tremendo giudizio/ tribunale"[4]], difficilmente interpretabile in una chiave di speranza. Essa è presente in tutte e tre le divine liturgie attualmente in uso nella Chiesa rumena unita greco-cattolica, come pure nel rito del matrimonio, nel vespro, nell'*orthros* delle domeniche e delle feste ecc.[5] Le molteplici variazioni del tema abbondano poi nell'innografia di tutto l'anno, con un'intensità speciale in certi giorni, come per esempio la Domenica di carnevale, che la mentalità comune ritiene proprio come "duminica înfricoșătoarei judecăți" ["la domenica del temibile giudizio"], anche se al presente i libri di culto ne privilegiano piuttosto il titolo di "duminica lăsatului sec de carne" ["la domenica di carnevale"][6]. È proprio della sua innografia che tratterò in questo contributo[7].

In quale misura sono concordi i testi liturgici bizantini che accennano al tema del giudizio in una prospettiva di paura alla teologia conciliare e

greco-cattoliche o, generalmente, di rito bizantino. Questo studio viene intrapreso sul contenuto che attualmente presentano i testi nei libri di culto in uso nella Chiesa rumena unita (i testi citati da libri liturgici ortodossi non vengono letti nell'ottica del Concilio in quanto ortodossi, ma in quanto utilizzati nella prassi liturgica della Chiesa rumena unita, dato che essa non sempre possiede i libri propri). Ciò nonostante, visto il carattere più organizzato dell'*Anthologhion* italiano (*Anthologhion di tutto l'anno*, I-IV, Lipa, Roma 1999-2000), prenderò come punto di riferimento per la delimitazione del *corpus* dei testi e di ogni singolo brano questa versione.

4 In quello che segue, per rendere più agevole la lettura, varie espressioni illustrative della liturgia Chiesa rumena unita verranno citate con il loro corrispondente italiano. I testi sono a loro volta riportati nelle note in una versione rumena e una italiana, a partire dalle primissime parole di ogni brano, senza ulteriori rimandi alla loro collocazione nella liturgia della Chiesa, perché quello che mi preoccupa in questo studio è esclusivamente il loro contenuto.

5 Vedasi, per esempio, Dumnezeiasca Liturghie a sf. Ioan Gură de Aur, in *Dumnezeieștile și sfintele liturghii ale celor dintru sfinți părinților noștri Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare și Grigore Dialogul, precum și rânduiala veceriei și utreniei din duminici și sărbători*, BRU, Blaj 2014, 92; 107 [Divina liturgia di san Giovanni Crisostomo, in *Manuale di preghiere che contiene la liturgia di san Giovanni Crisostomo... Testo romeno-italiano*, Ed. Buna Vestire, Blaj 2005, 137; 158]; Dumnezeiasca Liturghie a sf. Vasile cel Mare, in *Dumnezeieștile* 146; 166 [per una versione italiana accessibile on line, vedasi Liturgia di san Basilio 8; 15 sul sito: *http://www.webalice.it/%20giovanni.fabriani/%20Testi_liturgici/%20Divina%25%2020Liturgia%20S.%20Basilio%20A4.pdf*]; Dumnezeiasca Liturghie a darurilor înainte sfințite, in *Dumnezeieștile* 200 [Liturgia dei presantificati, 12, *http://www.webalice.it/ giovanni.fabriani/ Testi_liturgici/ proiasmeni.pdf*]; Rânduiala vecerniei, in *Dumnezeieștile* 15 [Ufficio del vespro, in *Anthologhion*1, 156]; Rânduiala utreniei, in *Dumnezeieștile*, 42 [Ufficio dell'*órthros* delle domeniche e delle feste, in *Anthologhion* 1, 92].

6 Un'eccezione fa l'*Anthologhion* rumeno di cui è stato pubblicato (per uso interno) un primo volume dal Collegio Pio Romeno: *Antologhion*. Vol II. *Slujbele săvârșite în Colegiu pe perioada Triodului*, Roma 2016 e varie versioni dei calendari liturgici.

7 Per una prospettiva più generale sull'uso del tema nella liturgia bizantina, vedasi S.S. ZETEA, "La prospettiva sul giudizio nella liturgia della Chiesa rumena unita vs l'approccio (post)conciliare allo stesso tema", in B. ESTRADA, P. AZZARO, E. MANICARDI (edd.), *Ciò che il fedele spera. L'escatologia cristiana a partire dal pensiero di Joseph Ratzinger – Benedetto XVI*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2017, 345-384.

post-conciliare? Potrebbero o addirittura dovrebbero diventare l'oggetto di un aggiornamento alla luce dell'escatologia attuale e a partire dai principi della *Sacrosanctum concilium* (SC)?

Cosa si dovrebbe mantenere dell'approccio attuale nei nostri brani e cosa invece rivisitare nei loro contenuti nella dinamica di un progresso organico? Quali nuovi orizzonti potrebbero abbracciare alla luce dell'escatologia postconciliare? Quali i rischi di un'eventuale riforma e quali i pericoli dell'immobilismo?

È a queste domande che mi propongo di rispondere nel presente studio, a partire da una serie di testi sul giudizio in uso attualmente nella liturgia della Chiesa rumena unita e nella chiave di lettura che offre il manuale del prof. Lavatori accanto ai testi del Vaticano II e a vari titoli della letteratura postconciliare. Sono consapevole che toccherò un soggetto molto sensibile, perché la liturgia viene considerata centrale per la fede, privilegiata portatrice di identità ed essenziale fattore di unità con le Chiese ortodosse[8], il che di solito giustifica l'opzione per l'inerzia nel campo liturgico in questa realtà ecclesiale. Credo però che accogliere nella liturgia lo spirito e i contenuti conciliari sia parte dello sforzo di recepire il Vaticano II che la Chiesa greco-cattolica rumena sta facendo e deve ancora fare per poter meglio compiere la sua missione oggi[9], incluso nel campo ecumenico: trovare il modo di ricevere nella sua liturgia le prospettive teologiche post-conciliari,

---

[8] Concilio Vaticano II, Decreto sulle chiese cattoliche orientali *Orientalium ecclesiarum*, *http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_ orientalium-ecclesiarum_it.html* 1-3; 5-6; 24; Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del CCCO, Città del Vaticano 1996, *http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/orientchurch/Istruzione/pdf/istruzionecongchieseorientali.pdf* 2; 7; 9-11; 13; 14-16; 18; 21; 24; GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai vescovi della Chiesa rumena unita*, *https://w2.vatican.va/content/ john-paul-ii/ it/ speeches/ 1995/ march/ documents/ hf_jp-ii_spe_24031995_bishops-roumanian-greek-catholic-church.html* 4; R.F. TAFT, "Lo spirito della liturgia cristiana orientale", in ID., *Oltre l'Oriente e l'Occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Lipa. Roma 1999, 153-157; P.EVDOKIMOV, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, Polirom, Iași 1996, 50-51; MAKARIOS SIMONPETRITUL, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, Deisis, Sibiu 2008, 11; 27.

[9] OE 1; GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica per il terzo centenario dell'unione della chiesa greco-cattolica di Romania con la chiesa di Roma* 10, *https://w2.vatican.va/ content/ john-paul-ii/ it/ apost_letters/ 2000/ documents/ hf_jp-ii_apl_20000720_unione-romania-roma.html*; L. SANDRI, *Incrollabile speranza di pace. A colloquio con il cardinale Sandri sulle iniziative per sostenere i cristiani in Medio Oriente* (28 gennaio 2014), *http://www.osservatoreromano.va/ it/ news/ incrollabile-speranza-di-pace;* FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti alla plenaria della congregazione per le chiese orientali http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/november/documents/ papa-francesco_20131121_plenaria-congreg-chiese-orientali.html*; F. CRIHĂLMEANU, "Chiesa dei martiri per l'unità. La nostra fede è la nostra vita", in Y.KOLASA (ed.), *The Mission of the Eastern Catholic Churches in the Life of the Universal Church and for the modern world based on the experience of the Eastern Catholic Churches of Byzantine Rite in Eastern and Central Europe*, Svichado, Lviv 2013, 269.

pur rimanendo fedele alla propria tradizione bizantina, potrebbe costituire per essa una preziosa opportunità di partecipare alla costruzione dell'unità della Chiesa[10]. Anzi, mi chiedo perché la riflessione su un possibile aggiornamento debba diventare in modo necessario pietra d'inciampo in relazione con la Chiesa ortodossa. Nel dovuto rispetto della tradizione comune, ma pur nel riconoscimento dell'opportunità di un continuo sviluppo per un organismo vivo come la Chiesa (e la sua liturgia), un eventuale rinnovamento liturgico potrebbe diventare ugualmente soggetto del dialogo ecumenico e luogo di lavoro comune con i fratelli ortodossi.

Preciso sin dall'inizio che – pur incentrandosi sull'innografia della domenica di carnevale – questo testo non va letto come un vero e proprio contributo nel campo liturgico. Lo propongo piuttosto come *una riflessione sull'opportunità della ricezione del Vaticano II nella Chiesa rumena unita*, partendo dall'idea che in questa realtà ecclesiale ci deve essere una sintonia tra la dottrina professata e la vita liturgica[11]. Per questo, mi preoccupa di meno la storia e l'esegesi di un brano e più ciò che il suo ascolto (pregare) può suscitare nel fedele. Cercherò nelle pagine seguenti di leggere i testi liturgici attualmente in uso nella Chiesa greco-cattolica rumena nella luce del Concilio e dell'escatologia cattolica attuale non perché essi non abbiano una loro logica interna o non possano essere spiegati tali quali dalla mistagogia, ma perché credo che l'approccio (post)conciliare potrebbe conferire ai testi liturgici sul giudizio nuovi orizzonti. Il presente lavoro non deve essere in nessun caso inteso come un programma di azione[12]; la mia intenzione è quella di offrire semplicemente una serie di riflessioni personali che spero possano aprire la via a ulteriori discussioni e a una più complessa analisi sui contenuti della liturgia nella Chiesa rumena unita[13]. Il mio lavoro non

[10] Concilio Vaticano II, Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium*, *http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_ sacrosanctum-concilium_it.html* 1; Istruzione 21.

[11] Le due possibili vie per raggiungere una tale coerenza sono conformare la teologia alla liturgia o viceversa. Se è chiaro che la Chiesa rumena unita è chiamata a riscoprire le proprie tradizioni bizantine e la liturgia è parte costitutiva del suo prezioso patrimonio, sarebbe utile valutare con serietà se l'impostazione attuale del tema del giudizio sia la più adatta alla pastorale e alla missione della Chiesa, e valga veramente la pena di continuare a giustificarla piuttosto che aggiornarla.

[12] Un'eventuale riforma liturgica spetterebbe alla competente autorità ecclesiastica secondo i principi del Concilio Vaticano II e dei documenti ulteriori; vedasi, per esempio, SC 22; 40; *Istruzione* 22-24. Se tuttavia mi permetterò ogni tanto di seguito dei suggerimenti pratici, è solo perché mi sembra doveroso concretatizzare le mie considerazioni teoriche.

[13] Da parte della stessa autorità e degli specialisti in vari campi: sacra Scrittura, liturgica, lettere, dogmatica ecc. Vedasi, di nuovo, per esempio, SC 23; 44.

pretende di avere un carattere esaustivo[14]. Per circoscrivere il mio testo, mi soffermerò su un solo aspetto: *gli accenti terrificanti che suppongono i brani sul giudizio attualmente in uso nella domenica di carnevale nella Chiesa rumena unita*.

1. Un'opportuna rivisitazione del tema del giudizio nella liturgia della Chiesa rumena unita? Il "temibile tribunale" versus il messaggio di speranza dell'escatologia (post)conciliare

1.1. Un marcato accento di terrore nei testi della Domenica di carnevale

Perché giunge da lontano, questa è la nota più caratteristica dei testi sul giudizio nella liturgia bizantina e forse l'aspetto meno compatibile con l'impostazione dell'escatologia conciliare e postconciliare. Nei brani qui discussi vengono definiti come "temibili", "tremendi", "terribili" (con la versione "insostenibile") [in rumeno "înfricoșător (-i, -oare)", rispettivamente "de neîndurat"]: l'ora della morte[15]; il giorno della parusia (la parusia)/ la (seconda) venuta/ il giorno del giudizio (o semplicemente il giorno)[16]; il rendiconto che l'anima deve al Giudice[17]; il suo trono, tribunale, giudizio[18],

---

[14] I riferimenti ai testi potrebbero essere più ampi e la presente prospettiva richiederebbe approcci complementari, per esempio: un'analisi accurata dei testi originali, degli studi comparati tra le liturgie delle varie Chiese di rito bizantino, una ricerca attenta sul contesto in cui un testo o l'altro sono nati, l'esame dell'insieme in cui vengono collocati nella liturgia ecc. Tutto questo oltrepasserebbe però di gran lunga i limiti del presente contributo.

[15] "Vai mie, înnegritule suflete…", *Triodul care cuprinde slujbele bisericești de la duminica vameșului și fariseului până la sfânta înviere*, București 1986, 36 ["Ahimè, anima nera!...", *Anthologhion* 2, 425-426].

[16] "Mă cutremur cugetând…", *Triod* 37 ["Tremo pensando al giorno…", *Anthologhion* 2, 426-427]; "Gândesc la ziua cea înfricoșătoare…", *Triod* 38 ["Penso al giorno terribile…", *Anthologhion* 2, 429]; "La înfricoșătoarea ta venire…",*Triod* 40 ["Alla tua tremenda parusia…", *Anthologhion* 2, 431-432]; "Cugetând la întâmpinarea…", *Triod* 42-43 ["Pensando all'incontro che avverrà…", *Anthologhion* 2, 434-435]; "Domnul vine ca pe păcătoși…", *Triod* 43 ["Il Signore viene a castigare…", *Anthologhion* 2, 435-436]; "La ziua cea înfricoșătoare…", *Triod* 44 ["Considerando il giorno tremendo…", *Anthologhion* 2, 437]; "Iată vine ziua Domnului…", *Triod* 44 ["Ecco, viene il giorno del Signore…", *Anthologhion* 2, 437]; "Gândesc la ziua aceea…", *Triod* 44-45 ["Penso a quel giorno…", *Anthologhion* 2, 437-438].

[17] "La înfricoșătoarea ta venire…",*Triod* 40 ["Alla tua tremenda parusia…", *Anthologhion* 2, 431-432].

[18] "Când va fi să vii…", *Triod* 35-36 ["Quando verrai per il giusto giudizio…", *Anthologhion* 2, 424-425]; "Vai mie, înnegritule suflete…", *Triod* 36 ["Ahimè, anima nera!...", *Anthologhion* 2, 425-426]; "Domnul vine…", *Triod* 37-38 ["Il Signore viene…", *Anthologhion* 2, 427-428]; "Divanul tău este înfricoșător…", *Octoih mare care cuprinde cântările învierii pentru toate zilele săptămânii pe cele opt glasuri bisericești*, București 2003, 28 ["Tremendo è il tuo tribunale…", *Anthologhion* 2, 428]; "Când vei veni, Dumnezeule…",*Triod* 40 ["Quando sulla terra verrai…", *Anthologhion* 2, 432-433]; "Să cădem, credincioșilor…", *Triod* 42 ["Prostriamoci a terra e piangiamo…", *Anthologhion* 2, 433-434]; "Gândesc la ziua aceea…", *Triod* 44-45 ["Penso a quel giorno…", *Anthologhion* 2, 437-438].

come d'altronde la sua sentenza[19]. Benché nell'innografia della domenica di carnevale il Giudice stesso non viene qualificato esplicitamente così (a differenza di altri contesti[20]), si parla tuttavia della sua tremenda collera o minaccia, ira o furore[21] ovvero della sua insostenibile apparizione[22], o più generalmente del timore che Dio suscita[23] o dovrebbe suscitare[24]; pure la gloria del Signore è detta tremenda nei nostri brani[25]. Il fatto che è tuttavia possibile scindere nella liturgia e spiritualità bizantine questi termini dall'epiteto "înfricoșător" ["temibile"/"tremendo"], è provato dai passi che nei testi qui discussi usano gli stessi termini senza simili aggiunte. È vero però che l'innografia sul giudizio parla ugualmente di un Dio che può svergognare[26], condannare[27], castigare[28], consegnare ai torturatori (gli angeli cattivi)[29], e che in questo modo intensifica il tono minaccioso e terrificante dei nostri brani, affatto concorde con la teologia (post)conciliare. Simili approcci rischiano di falsare l'immagine di Dio, che non può essere assimilato a un condannatore e tanto meno a un aguzzino (anche se dovesse disporre le torture – a cui i nostri brani accennano più volte – tramite gli esseri spirituali a lui subordinati[30]). In questo senso mi sembrano più felici e conformi allo spirito del Vaticano II le alternative che offrono di nuovo i testi stessi laddove collegano le accuse e la conseguente condanna alla coscienza

---

[19] "Când se vor așeza scaunele…",*Triod* 36 ["Quando saranno posti i troni…", *Anthologhion* 2, 425].

[20] Vedasi Zetea, La prospettiva 357.

[21] "Domnul vine…", *Triod* 37-38 ["Il Signore viene…", *Anthologhion* 2, 427-428]; "Să cădem, credincioșilor…", *Triod* 42 ["Prostriamoci a terra e piangiamo…", *Anthologhion* 2, 433-434]; gli stessi concetti (senza l'epiteto tremendo, ma con l'identico senso) in "Cugetând la întâmpinarea…", *Triod* 42-43 ["Pensando all'incontro che avverrà…", *Anthologhion* 2, 434-435]; "Domnul vine ca pe păcătoși…", *Triod* 43 ["Il Signore viene a castigare…", *Anthologhion* 2, 435-436]; "Iată vine ziua Domnului…", *Triod* 44 ["Ecco, viene il giorno del Signore…", *Anthologhion* 2, 437].

[22] "Să cădem, credincioșilor…", *Triod* 42 ["Prostriamoci a terra e piangiamo…", *Anthologhion* 2, 433-434]; "Domnul vine ca pe păcătoși…", *Triod* 43 ["Il Signore viene a castigare…", *Anthologhion* 2, 435-436].

[23] "Domnul vine…", *Triod* 37-38 ["Il Signore viene…", *Anthologhion* 2, 427-428]; "Iată vine ziua Domnului…", *Triod* 44 ["Ecco, viene il giorno del Signore…", *Anthologhion* 2, 437].

[24] "Săcădem, credincioșilor…", *Triod* 42 ["Prostriamoci a terra e piangiamo…", *Anthologhion* 2, 433-434].

[25] "Cugetând la întâmpinarea…", *Triod* 42-43 ["Pensando all'incontro che avverrà…", *Anthologhion* 2, 434-435].

[26] "Gândesc la ziua cea înfricoșătoare…", *Triod* 38 ["Penso al giorno terribile…", *Anthologhion* 2, 429]; "Cutremur nepovestit și frică…", *Triod* 39 ["Vi sarà allora indicibile tremore…", *Anthologhion* 2, 430-431].

[27] "Sosit-a ziua…" *Triod* 38-39 ["È giunto il giorno…", *Anthologhion* 2, 429-430]; "La înfricoșătoarea ta venire…",*Triod* 40; ["Alla tua tremenda parusia…", *Anthologhion* 2, 431-432].

[28] "Domnul vine ca pe păcătoși…", *Triod* 43 ["Il Signore viene a castigare…", *Anthologhion* 2, 435-436].

[29] "Cutremur nepovestit și frică…", *Triod* 39 ["Vi sarà allora indicibile tremore…", *Anthologhion* 2, 430-431].

[30] J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Éditions Universitaires-Beauchesne, Fribourg-Paris 1985, 616.

e alla verità della persona, alle sue opere, alle proprie scelte[31], anche se una simile prospettiva non dovrebbe arrivare al limite eccessivo di negare al Signore il suo ruolo di giudice[32].

I nostri brani rafforzano il loro messaggio terrificante anche tramite svariate immagini. Così, nell'innografia propria della domenica di carnevale si parla abbondantemente: dei segni che annunciano la fine (la sparizione dei cieli, la caduta degli astri, lo squassarsi della terra[33]); del tremore dei risorti nella prospettiva dell'esame; della valle "di pianto"[34]; della fornace ardente[35]; del fiume di fuoco che scorre dal o davanti al trono del Signore[36]; dell'apertura dei libri e del consecutivo svelamento delle colpe e dei meriti di ciascuno, delle sue opere più segrete, dei più minuti pensieri[37]; della separazione in pecore e capre[38]; della prospettiva di un dolore incessante – del fuoco inestinguibile, del baratro, delle regioni sotterranee, della caligine senza luce, della tenebra, dei vermi, delle catene, dei tormenti, delle torture ecc. – che si intravede come destino eterno dei dannati[39]. L'uso di tali

---

[31] Vedasi, per esempio: "Vai mie, înnegritule suflete…", *Triod* 36 ["Ahimè, anima nera!..", *Anthologhion* 2, 425-426]; "Mă cutremur cugetând…", *Triod* 37 ["Tremo pensando al giorno…", *Anthologhion* 2, 426-427]; "Când vei veni, Dumnezeule…",*Triod* 40 ["Quando sulla terra verrai…", *Anthologhion* 2, 432-433]; la stessa idea viene talvolta esplorata anche dai Padri della Chiesa; vedansi vari rimandi a scritti patristici in J.-C. LARCHET, *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte*, Sofia, București 2006, 308-309 e O. CLÉMENT, *Le chant des larmes. Essai sur le repentir*, Desclée de Brouwer, Paris 1982, 34-35.
In quanto alla prospettiva escatologica attuale sul tema, vedasi: LAVATORI, *Domnul*, cit.,137; ŠPIDLÍK, *Maranathà*, cit., 146-147; E. CASTELLUCCI, *La vita trasformata. Saggio di escatologia*, Cittadella, Assisi 2010, 301-302.

[32] LAVATORI, *Domnul*, cit., 132.

[33] "Să cădem, credincioșilor…", *Triod* 42 ["Prostriamoci a terra e piangiamo…", *Anthologhion* 2, 433-434]; "Gândesc la ziua aceea…", *Triod* 44-45 ["Penso a quel giorno…", *Anthologhion* 2, 437-438].

[34] "Când va fi să vii…", *Triod* 35-36 ["Quando verrai per il giusto giudizio…", *Anthologhion* 2, 424-425]; "Gândesc la ziua cea înfricoșătoare…", *Triod* 38 ["Penso al giorno terribile…", *Anthologhion* 2, 429].

[35] "Cugetând la întâmpinarea…", *Triod* 42-43 ["Pensando all'incontro che avverrà…", *Anthologhion* 2, 434-435]; "Iată vine ziua Domnului…", *Triod* 44 ["Ecco, viene il giorno del Signore…", *Anthologhion* 2, 437].

[36] "Când va fi să vii…", *Triod* 35-36 ["Quando verrai per il giusto giudizio…", *Anthologhion* 2, 424-425]; "Când se vor așeza scaunele…" *Triod* 36 ["Quando saranno posti i troni…", *Anthologhion* 2, 425]; "Cutremur nepovestit și frică…", *Triod* 39 ["Vi sarà allora indicibile tremore…", *Anthologhion* 2, 430-431]; "Când vei veni, Dumnezeule…",*Triod* 40 ["Quando sulla terra verrai…", *Anthologhion* 2, 432-433].

[37] "Când va fi să vii…", *Triod* 35-36 ["Quando verrai per il giusto giudizio…", *Anthologhion* 2, 424-425]; "Sosit-a ziua…" *Triod* 38-39 ["È giunto il giorno…", *Anthologhion* 2, 429-430]; "Când vei veni, Dumnezeule…",*Triod* 40 ["Quando sulla terra verrai…", *Anthologhion* 2, 432-433]; "Să cădem, credincioșilor…", *Triod* 42 ["Prostriamoci a terra e piangiamo…", *Anthologhion* 2, 433-434]; "Domnul vine ca pe păcătoși…", *Triod* 43 ["Il Signore viene a castigare…", *Anthologhion* 2, 435-436]; "Gândesc la ziua aceea…", *Triod* 44-45 ["Penso a quel giorno…", *Anthologhion* 2, 437-438].

[38] "Divanul tău este înfricoșător…", *Octoih* 28 ["Tremendo è il tuo tribunale…", *Anthologhion* 2, 428]; "Sosit-a ziua…" *Triod* 38-39 ["È giunto il giorno…", *Anthologhion* 2, 429-430].

[39] "Când va fi să vii…", *Triod* 35-36 ["Quando verrai per il giusto giudizio…", *Anthologhion* 2, 424-425]; "Mă cutremur cugetând…", *Triod* 37 ["Tremo pensando al giorno…", *Anthologhion* 2, 426-427]; "Sosit-a ziua…" *Triod* 38-39 ["È giunto il giorno…", *Anthologhion* 2, 429-430]; "Cutremur nepovestit și frică…",

rappresentazioni, in se stesse più o meno terrificanti (ma rese sempre tali al meno dal contesto) non esclude la presenza di immagini più serene nell'innografia del giorno. Per tornare però a quelle terrificanti, sarebbe da dire ancora che la loro vitalità viene accresciuta qua e là dal richiamo di certi suoni altrettanto agghiaccianti: lo squillare delle trombe angeliche annuncianti la fine[40]; la voce (maledicente[41]) del Signore[42]; lo stridore (il digrignare) dei denti di tutti (o dei soli peccatori)[43]; il pianto e le urla dei dannati[44]; ancora lo stridore del fuoco[45]. Come per sottolineare l'effetto scontato di tali contenuti, i nostri brani parlano ugualmente di un globale terrore. Si asserisce, per esempio, che gli uomini saranno colpiti dallo sbigottimento, pieni di paura, presi da sconvolgimento, tremeranno ecc.[46], come d'altronde gli angeli[47] e l'universo intero[48]. Del resto, l'orante stesso si dichiara in preda alla paura nella prospettiva del giudizio[49] e i nostri testi

Triod 39 ["Vi sarà allora indicibile tremore…", *Anthologhion* 2, 430-431]; "La înfricoșătoarea ta venire…",*Triod* 40 ["Alla tua tremenda parusia…", *Anthologhion* 2, 431-432]; "Să cădem, credincioșilor…", *Triod* 42 ["Prostriamoci a terra e piangiamo…", *Anthologhion* 2, 433-434]; "Cugetând la întâmpinarea…", *Triod* 42-43 ["Pensando all'incontro che avverrà…", *Anthologhion* 2, 434-435]; "Domnul vine ca pe păcătoși…", *Triod* 43 ["Il Signore viene a castigare…", *Anthologhion* 2, 435-436]; "Gândesc la ziua aceea…", *Triod* 44-45 ["Penso a quel giorno…", *Anthologhion* 2, 437-438].

40 "Când va fi să vii…", *Triod* 35-36 ["Quando verrai per il giusto giudizio…", *Anthologhion* 2, 424-425]; "Gândesc la ziua aceea…", *Triod* 44-45 ["Penso a quel giorno…", *Anthologhion* 2, 437-438].

41 "Domnul vine ca pe păcătoși…", *Triod* 43 ["Il Signore viene a castigare…", *Anthologhion* 2, 435-436]. Per avere una visione completa dei nostri testi e del loro potenziale positivo, sarebbe da precisare che la stessa voce può essere detta anche desiderata: "Măcutremur cugetând…", *Triod* 37 ["Tremo pensando al giorno…", *Anthologhion* 2, 426-427]; "Când vei veni, Dumnezeule…",*Triod* 40 ["Quando sulla terra verrai…", *Anthologhion* 2, 432-433] "La înfricoșătoarea ta venire…",*Triod* 40 ["Alla tua tremenda parusia…", *Anthologhion* 2, 431-432]; "Cugetând la întâmpinarea…", *Triod* 42-43 ["Pensando all'incontro che avverrà…", *Anthologhion* 2, 434-435].

42 "Când se vor așeza scaunele…" *Triod* 36 ["Quando saranno posti i troni…", *Anthologhion* 2, 425].

43 "Când va fi să vii…", *Triod* 35-36 ["Quando verrai per il giusto giudizio…", *Anthologhion* 2, 424-425]; "Când vei veni, Dumnezeule…",*Triod* 40 ["Quando sulla terra verrai…", *Anthologhion* 2, 432-433].

44 "Când va fi să vii…", *Triod* 35-36 ["Quando verrai per il giusto giudizio…", *Anthologhion* 2, 424-425]; "Gândesc la ziua aceea…", *Triod* 44-45 ["Penso a quel giorno…", *Anthologhion* 2, 437-438].

45 "Când vei veni, Dumnezeule…",*Triod* 40 ["Quando sulla terra verrai…", *Anthologhion* 2, 432-433].

46 "Când va fi să vii…", *Triod* 35-36 ["Quando verrai per il giusto giudizio…", *Anthologhion* 2, 424-425]; "Când se vor așeza scaunele…" *Triod* 36 ["Quando saranno posti i troni…", *Anthologhion* 2, 425]; "Cutremur nepovestit și frică…", *Triod* 39 ["Vi sarà allora indicibile tremore…", *Anthologhion* 2, 430-431]; "Cugetând la întâmpinarea…", *Triod* 42-43 ["Pensando all'incontro che avverrà…", *Anthologhion* 2, 434-435]; "Gândesc la ziua aceea…", *Triod* 44-45 ["Penso a quel giorno…", *Anthologhion* 2, 437-438].

47 "Când se vor așeza scaunele…" *Triod* 36 ["Quando saranno posti i troni…", *Anthologhion* 2, 425].

48 "Când vei veni, Dumnezeule…",*Triod* 40 ["Quando sulla terra verrai…", *Anthologhion* 2, 432-433].

49 "Mă cutremur cugetând…", *Triod* 37 ["Tremo pensando al giorno…", *Anthologhion* 2, 426-427]; "Când vei veni, Dumnezeule…",*Triod* 40 ["Quando sulla terra verrai…", *Anthologhion* 2, 432-433]; "Să cădem, credincioșilor…", *Triod* 42 ["Prostriamoci a terra e piangiamo…", *Anthologhion* 2, 433-434]; "Cugetând

non esitano a esortare esplicitamente a un atteggiamento di sbigottimento davanti a tale evento[50].

In fine, una tendenza correlata agli accenti terrificanti fin qui evidenziati nei nostri brani è quella di mettere in rilievo prevalentemente la prospettiva della dannazione; in questo senso, le formulazioni attuali possono facilmente sconcertare il fedele, lasciandogli l'impressione che la perdizione sia il più probabile esito del giudizio[51]. È illustrativo in questo senso, per esempio, il frammento: "…Focul se pregătește, viermele se rânduiește; cinstea veseliei, iertarea, lumina cea neînserată, bucuria drepților. Deci, cine este acel fericit, ca să scape de chinul celor dintâi, și să moștenească cele de al doilea? Să nu mă întoarcă de la fața ta, Doamne, mânia urgiei tale, nici să aud glasul tău cel de blestem, trimițându-mă în foc, ci să intru în bucuria cămării tale celei nestricăcioase și eu atunci, cu sfinții tăi" ["… Il fuoco e il verme sono pronti, e sono pronte la gloria della festa, il riposo, la luce senza sera, la gioia dei giusti. Chi sarà così beato da sfuggire a quei castighi ed avere in sorte questi beni? Non mi cacci dal tuo volto, Signore, il furore della tua ira, e non farmi udire la tua voce maledicente che mi manda al fuoco: possa piuttosto anch'io entrare allora nella gioia del tuo talamo incorruttibile, insieme ai tuoi santi"][52]. Ci possiamo chiedere anche perché sia assolutamente necessario enunciare prima di tutto la prospettiva della condanna in passi come il seguente e non invece piuttosto la prospettiva della salvezza: "…Să nu aud, Doamne, zicându-mi-se: Ia-ți al tău! Și să fiu gonit de la tine; nici: Du-te în locul cel blestemat! Ci să aud glasul cel dorit al drepților…" ["… Che io non debba udire, o Signore, quella parola: Prendi il tuo, e così venga mandato via da te, oppure l'altra: Vattene al fuoco

---

la întâmpinarea…", *Triod* 42-43 ["Pensando all'incontro che avverrà…", *Anthologhion* 2, 434-435]; "Domnul vine ca pe păcătoși…", *Triod* 43 ["Il Signore viene a castigare…", *Anthologhion* 2, 435-436]; "La ziua cea înfricoșătoare…", *Triod* 44 ["Considerando il giorno tremendo…", *Anthologhion* 2, 437]; "Iată vine ziua Domnului…", *Triod* 44 ["Ecco, viene il giorno del Signore…", *Anthologhion* 2, 437].

50 "Vai mie, înnegritule suflete…", *Triod* 36 ["Ahimè, anima nera!...", *Anthologhion* 2, 425-426]; "La înfricoșătoarea ta venire…",*Triod* 40 ["Alla tua tremenda parusia…", *Anthologhion* 2, 431-432]; "Săcădem, credincioșilor…", *Triod* 42 ["Prostriamoci a terra e piangiamo…", *Anthologhion* 2, 433-434]; "Domnul vine ca pe păcătoși…", *Triod* 43 ["Il Signore viene a castigare…", *Anthologhion* 2, 435-436].

51 "Când va fi să vii…", *Triod* 35-36 ["Quando verrai per il giusto giudizio…", *Anthologhion* 2, 424-425]; "Când se vor așeza scaunele…", *Triod* 36 ["Quando saranno posti i troni…", *Anthologhion* 2, 425]; "Vai mie, înnegritule suflete…", *Triod* 36 ["Ahimè, anima nera!...", *Anthologhion* 2, 425-426]; "Măcutremurcugetând…", *Triod* 37 ["Tremo pensando al giorno…", *Anthologhion* 2, 426-427]; "Gândesc la ziuaceaînfricoșătoare…", *Triod* 38 ["Penso al giorno terribile…", *Anthologhion* 2, 429] ecc.

52 "Domnul vine ca pe păcătoși…", *Triod* 43 ["Il Signore viene a castigare…", *Anthologhion* 2, 435-436].

dei maledetti; che io oda invece la desiderata parola che dirai ai giusti…"]."[53] Perché, sebbene simili testi intendano rendere fedelmente il brano evangelico di *Mt* 25,31-46, potrebbero trasmettere l'essenza del messaggio biblico in un modo più impegnativo e luminoso, rendendo l'orante più consapevole dell'importanza decisiva della sua vita presente in vista di quella eterna; potrebbero inoltre seminare in lui la speranza della salvezza piuttosto che la paura della condanna.

Questo perché, visti tutti questi accenti, l'impressione generale che lasciano i testi liturgici sul giudizio è che tutto – questo evento escatologico, il destino eterno della persona in quanto tale, ma anche Dio stesso – sia terrificante. E simile impressione non è il semplice prodotto di una soggettiva percezione odierna, quanto piuttosto un effetto ben ricercato dagli innografi, durante l'intero periodo prepasquale e specialmente in questo giorno liturgico dedicato alla parusia del Signore[54] e trova le sue giustificazioni nella mistagogia. Tale prospettiva viene di solito[55] collegata a un intento pedagogico, edificante, che è riassumibile nell'idea che suscitare la paura rispetto all'evento del giudizio – e alla prospettiva della dannazione – sarebbe atto a produrre il pentimento e un radicale cambiamento di vita nel fedele e, di conseguenza, fargli evitare l'eterno castigo[56]. È in effetti ricorrente, se non generalizzato, che i nostri testi colleghino la conversione alla paura[57]. Il tema della conversione è del resto molto specifico al periodo prepasquale nel rito bizantino[58]. Questo si spiega storicamente per il fatto che esso era tradizionalmente consacrato alla preparazione dei catecumeni per il

---

[53] "La înfricoșătoarea ta venire…",*Triod*40 ["Alla tua tremenda parusia…", *Anthologhion* 2, 431-432].

[54] MAKARIOS SIMONPETRITUL, *Triodul explicat*, cit., 46 e ss.; LARCHET, *Tradiția*, cit., 314 e ss.

[55] Tali tinte intimidatorie usate per descrivere i quadri del giudizio vengono spiegate anche a partire dalla vergogna generata dalla scoperta di ogni nostra azione malvagia (vedasi, per esempio, SIMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, "Discernement, lumière et sacerdoce", in *Cathéchèses 23-34*, Paris 1965, 150-185 e LARCHET, *Tradiția* , cit., 314), oppure dal fatto che l'anima non avrà nessuno a suo sostegno in quel momento, né angeli, né amici, né parenti (LARCHET, *Tradiția*, cit., 314-315), o ancora per la realtà del peccato stesso, per cui solo i giusti potranno non temere (LARCHET, *Tradiția*, cit., 315) ossia per la consapevolezza di tutti di non corrispondere pienamente alle aspettative del Signore (LAVATORI, *Domnul*, cit., 122).

[56] MAKARIOS SIMONPETRITUL, *Triodul explicat*, cit., 47-49; 300-301; LARCHET, *Tradiția*, cit., 314.

[57] Vedasi, specialmente, ma non esclusivamente: "Vai mie, înnegritule suflete…", *Triod*36 ["Ahimè, anima nera!...", *Anthologhion* 2, 425-426]; "Mă cutremur cugetând…", *Triod* 37 ["Tremo pensando al giorno…", *Anthologhion* 2, 426-427]; "Domnul vine…", *Triod* 37-38 ["Il Signore viene…", *Anthologhion* 2, 427-428].

[58] Sull'evoluzione della forma e del contenuto del ciclo preparatorio alla Pasqua, vedasi MAKARIOS SIMONPETRITUL, *Triodul explicat*, cit., 19-22; sullo storico dell'innografia invece vedasi *ibid*. 22-27; sulla *metanoia*, *ibid*. 62 ss.

battesimo[59]. Ulteriormente, quando la pratica del battesimo in età adulta è caduta in disuso e la vita cristiana ha cominciato a perdere in fervore, la spiritualità monastica, conservando [60] e sviluppando tali accenti, ha assegnato a questo periodo il senso di un "secondo (e vero) battesimo"[61], quello delle lacrime[62], che anticiperebbe peraltro il "terzo", quello del fuoco, che avrà luogo proprio alla parusia[63].

Breve valutazione di tale approccio alla luce dell'escatologia (post)conciliare

Per tornare al nostro tema, direi che la tendenza sopra descritta di impaurire la persona dinanzi alla realtà del giudizio, manifestata nell'innografia della domenica dedicata alla parusia del Signore, è molto dissonante con il messaggio di speranza dell'escatologia (post)conciliare. Questo perché, prima di tutto, malgrado la buona intenzione sottostante ai nostri testi, la paura non è necessariamente il migliore movente per la conversione; di conseguenza, forse la liturgia greco-cattolica è chiamata a usare oggi mezzi più adatti per suscitare nell'orante il desiderio di *metanoia*. Un eventuale aggiornamento dei testi qui discussi si potrebbe in tal senso ispirare ai contenuti escatologici conciliari e postconciliari che sembrano costruiti in modo tale da alimentare la speranza della salvezza e il desiderio di gustare pienamente la comunione con Dio nell'altra vita dopo averla pregustata qui. Così, in *Lumen gentium* 48, anziché la prospettiva di un "temibile tribunale" e della dannazione (come nei nostri testi) viene proposto l'orizzonte della gloria celeste. Certamente il Vaticano II non trascura la realtà del giudizio, del peccato, della possibilità di una perdita della felicità eterna, ma l'accento del testo conciliare cade sulla speranza e sull'invito all'impegno durante la vita presente nell'attesa dell'incontro con il Signore[64]. A sua volta, la teologia

---

[59] *Ibid*., 28-31.

[60] Abbiamo qui a che fare con una tendenza specifica al rito bizantino: quella di sviluppare sempre nuove spiegazioni e conferire nuovi sensi piuttosto che cambiare il rito. Su questo, vedasi ancora *ibid.*, 28-29; 309 ss.

[61] *Ibid.*, 29-32; il tema del secondo battesimo è strettamente connesso anche alla vita monastica. *Ibid.*, 32-33.

[62] *Ibid*., 76-79. Vedasi pure GREGOIRE DE NAZIANZE, "Discours 39", in *Discours 38-41*, Éd. du Cerf , Paris 1990, 17.

[63] MAKARIOS SIMONPETRITUL, *Triodul explicat*, cit., 30. Vedasi anche TERTULLIEN, *Traité du baptême*, Éd. du Cerf , Paris 1952, 10; BASILE DE CESAREE, *Sur le Saint-Esprit*, Éd. du Cerf , Paris 1968, XV, 36.

[64] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, *http://www.vatican.va/archive/ hist_councils/ ii_vatican_council/ documents/ vat-ii_const_ 19641121_lumen-gentium_it.html*48.

postconciliare esorta fondamentalmente alla fiducia nel Signore nella prospettiva del giudizio[65]e alla necessità di allontanare la paura vista la stretta connessione tra la realtà del giudizio e quella della misericordia divina[66]. Papa Benedetto XVI afferma in modo molto illustrativo in *Spe salvi*: "L'immagine del giudizio finale è in primo luogo non un'immagine terrificante, ma un'immagine di speranza; per noi forse addirittura l'immagine decisiva della speranza… Dio è giustizia e crea giustizia. È questa la nostra consolazione e la nostra speranza. Ma nella sua giustizia è insieme anche grazia. Questo lo sappiamo volgendo lo sguardo sul Cristo crocifisso e risorto…"[67]. In quanto riguarda l'atteggiamento da coltivare nella prospettiva del giudizio, l'escatologia postconciliare privilegia ugualmente anziché l'argomento della paura, quello della vigilanza[68] e della responsabilità attuale[69]. Tendere verso Cristo, avere il desiderio di essergli graditi[70] rispondendo con amore al suo amore in questa vita, nell'attesa di incontrarlo (e il tema dell'incontro con il Signore potrebbe felicemente sostituire almeno parzialmente nei nostri testi quello del tremendo tribunale), riconoscendolo nei fratelli, a partire dai più deboli, può sicuramente dare una tale consistenza alla conversione, che il più forte senso di paura invece non dà. E sarebbe questo il messaggio da cogliere dalla pericope evangelica del giorno (*Mt* 25,31-46)[71], ripresa e sviluppata nell'innografia.

---

[65] Lavatori, *Domnul*, cit., 121-122; Castellucci, *La vita*, cit., 295-296.

[66] *Ibid*., 295-296; Špidlík, *Maranathà*, cit., 148-149.

[67] Benedetto XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* sulla speranza cristiana, *http://w2.vatican.va/ content/ benedict-xvi/ it/ encyclicals/ documents/ hf_ ben-xvi_ enc_ 20071130_ spe-salvi.html* 44.

[68] LG 48; J. Ratzinger, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 2008, 195; G. Canobbio, "Capitolo VII: *Indole escatologica della Chiesa pellegrinante e sua unione con la Chiesa celeste*", in S. Noceti, R.Repole (edd.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*. 2. *Lumen gentium*, EDB, Bologna 2015, 405; E. Zoffoli, *Cristianesimo. Corso di teologia cattolica*, Ed. Segno, Udine 1994, 877-878; V. Croce, *Allora Dio sarà tutto in tutti. Escatologia cristiana*, LDC, Leumann (Torino) 1998, 85-86; 150; Nicolas, *Synthèse*, cit., 600.
Nell'insieme dei testi qui analizzati, ho identificato l'uso diretto di questa espressione pochissime volte: "Suflete…", *Octoih* 297 ["Il giudizio…", *Anthologhion*1, 333]; "Sosit-a…" *Triod* 38-39 ["È giunto…", *Anthologhion*2, 429-430]. Questo non vuol dire che altri brani non tentino di parlarne, ma solo che questo messaggio rischia a perdersi; una loro formulazione più chiara, un cambiamento di accento li renderebbero più chiari e dispenserebbero il fedele da uno sforzo interpretativo che non è sempre a portata di mano.

[69] Castellucci, *La vita*, cit., 296-300; Canobbio, *Capitolo VII*, cit., 405; Benedetto XVI, *Spe Salvi* 44; Croce, *Allora Dio*, cit., 86-87; 150.

[70] LG 48.

[71] Vedasi in questo senso, per esempio, S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo*, II, EDB, Bologna 1999, 501-504; A. Sand, *Il vangelo secondo Matteo*, vol. II, *Matteo 16,21-28,20*, Morcelliana, Brescia 1992, 779-780; Castellucci, *La vita*, cit., 301-302.

Poi, proporre un'immagine terrificante del Signore stesso non è soltanto dissonante con lo spirito della teologia postconciliare, ma anche, oserei dire, con il più autentico spirito del cristianesimo. Sebbene la paura è forse il più comune atteggiamento davanti a Dio (sfortunatamente anche tra le persone religiose), non è necessariamente da coltivare, e tanto meno nella liturgia. Perché, se è vero che le Scritture parlano copiosamente del "timore di Dio", il senso che suppone questa classica espressione biblica (*Pr* 1,7; *Sal* 111,10) non è identico a quello più immediatamente attribuibile ai nostri testi: essa descrive non quello che noi chiameremmo in modo corrente "paura" o "timore", ma quello che tradurremmo meglio tramite il concetto di "senso religioso" che suppone riverenza rispetto al Signore, venerazione, stupore dinanzi alla sua trascendenza ecc.[72]; è in questo senso che va inteso parimenti il rimando al timore nel *Catechismo della Chiesa cattolica* nel paragrafo riguardante il giudizio[73]. L'altra paura è invece lo strumento con cui il maligno agisce nelle nostre vite[74]. Tutt'altro che fruttifera, essa rischia di paralizzare l'esistenza[75], come dimostra sufficientemente anche la psicologia. Siccome la fede è il suo antidoto[76], tale paura andrebbe convertita in fiducia per la forza della Parola[77], anche tramite la liturgia – perché no? –, data la sua funzione formativa. In fondo, assumendo la paura, il Signore l'ha redenta e vinta nel Venerdì santo[78]. Ecco perché il cristiano non dovrebbe in realtà temere il giorno del giudizio (*1Gv* 4,17-18) ed è chiamato a coltivare piuttosto – anche se gli capita di peccare, di non rimanere fedele – una fiducia piena di amore; la paura è, al contrario, il segno di una fede debole e vacillante, di un amore deficitario[79]. Sarebbe da ricordare inoltre il fatto che la Bibbia suppone, a detta degli esegeti, ben 365 esortazioni a non temere, una per ogni giorno dell'anno[80], il che avrà purE un significato; possiamo augurarci che in un'eventuale riforma il rito bizantino, di così forte

---

[72] A. Schmemann, *Credo… Il simbolo di fede*, Lipa, Roma 2012, 112-113.

[73] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, *http://www.vatican.va/archive/ITA0014/__P2O.HTM* 1041.

[74] S. Fausti, *Amintește-ți și istorisește Evanghelia. Cateheza narativă a lui Marcu*, Editură „Viața Creștină", Cluj-Napoca 2016, 196; 202.

[75] *Ibid.*, 163.

[76] Benedetto XVI, *Spe salvi* 50; Fausti, *Amintește-ți*, cit., 97; 197; 204; 212.

[77] *Ibid.*, 195; 212; 635; 614; 637; 642.

[78] Vedasi H.U. von Balthasar, *Creștinul și frica*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2016, 29-56.

[79] *Ibid.*, 57-80; Schmemann, *Credo*, cit., 111-112.

[80] È un'idea ricorrente nelle *lectio divina* del gesuita S. Fausti, accessibile on line sul sito: *http://www.gesuiti-villapizzone.it*.

ispirazione biblica, si riesca a integrare nei testi qui discussi tale accento al posto di quello sul terrore.

1.2. **L'opportunità di un rinnovamento** *dei testi sul giudizio alla luce della SC?*

Se sembra opportuno accogliere nell'approccio al tema del giudizio nell'innografia propria della domenica di carnevale il messaggio di speranza dell'escatologia conciliare e postconciliare, resta da chiarire come potrebbe essere avviato tale processo per seguire quella sana dinamica di un progresso organico che più volte invocano i documenti del Vaticano II e la letteratura postconciliare[81]. Senza aver la pretesa di risolvere qui definitivamente il problema di un eventuale rinnovamento dei testi sul "temibile giudizio", delineerei qualche pincipio per portare un po' oltre le mie precedenti considerazioni. Prima di tutto, per evitare il rischio di perdere la propria identità, la Chiesa rumena unita dovrebbe far precedere ogni aggiornamento da un attento discernimento tra quello che sarebbe da mantenere e quello che è possibile (opportuno) invece rinnovare nello spirito del tempo, tra quei elementi che costituiscono veramente una parte insostituibile del patrimonio liturgico orientale e quelli che appartengono alla sfera degli elementi suscettibili di mutamenti[82]. Stando a quanto affermato dal Concilio, i criteri che potrebbero orientare tale scelta sarebbero il bene dei fedeli e l'utilità della Chiesa e della sua missione[83].

Nel processo della ricezione del Concilio in questo caso specifico, mi sembra che non andrebbe persa in nessun modo l'abbondante ispirazione biblica dei nostri inni e nemmeno il loro stile poetico, elementi tanto specifici al rito bizantino; al contrario, richiederebbero certe revisioni la maniera di

---

[81] SC 23; OE 6; TAFT, "Préface", in TH. POTT, *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2000, 5; per una lettura della SC e OE, vedasi pure *ibid.*, 35-41.

[82] SC 1; 3-4; OE 2; 5-6; *Istruzione* 4; 7; 9-12; 18; 20; sullo stesso principio dello sviluppo organico, vedasi pure la posizione del vescovo greco-cattolico rumeno Crihălmeanu: *Chiesa dei martiri*, cit., 270-271; 276; per qualche principio di una sana riforma, vedasi: TAFT, "Presupposti orientali e rinnovamento liturgico occidentale", in *A partire dalla liturgia. Perché è la liturgia che fa la Chiesa*, Lipa, Roma 2004, 24-26; POTT, *La réforme*, cit., 28-32; 52-57; 129; C. GUGEROTTI, *La Sacrosanctum concilium alla luce dell'Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, in ID., *L'uomo nuovo un essere liturgico*, Lipa, Roma 2005, 80-85.

[83] SC 1; 4; 23; OE 1; 5.

interpretare i passi scritturistici che sono alla base dei nostri brani e, generalmente, il loro approccio prevalentemente negativo e perfino terrificante al tema. In un'eventuale revisione dell'innografia si potrebbe tener conto del fatto che la sua evoluzione storica implica un ricco apporto creativo da parte dei compositori, che hanno manifestato un sempre maggior distacco rispetto al testo biblico e nello stesso tempo la tendenza di aggiungervi elementi catechistici [84] , inclusi gli accenti terrificanti. La decisione di mantenerli o meno potrebbe essere guidata dalla valutazione della loro utilità reale in un contesto culturale radicalmente differente da quello in cui furono redatti. In un eventuale aggiornamento, non andrebbe di sicuro sostituita interamente l'innografia, un altro elemento molto caratteristico del rito bizantino; in effetti una riforma non consisterebbe tanto nell'inventare la liturgia *ex nihilo*, quanto nel mettere meglio in rilievo quello che esiste già[85]. Ciononostante, nella prospettiva di un rinnovamento ci si potrebbe chiedere ugualmente se riscoprire qua e là il testo nella sua nudità non sarebbe altrettanto conforme allo spirito originale del culto, che – almeno nell'ambito monastico – rifiutava inizialmente gli inni, in favore della semplice recita dei salmi e della lettura biblica[86].

Esaminando su una linea pastorale e missionaria l'attuale formulazione, segnatamente terrificante e pessimista, dei testi qui discussi, penso che essa non possa giovare molto ai credenti e tanto meno attirare i non-credenti. La sola formula "il temibile giudizio" basterebbe a scoraggiare chiunque volesse avvicinarsi alla fede, per non pensare poi alla scarsa forza di attrazione che sarebbe capace di generare l'immagine di un Dio-Giudice altrettanto terrificante. Proprio per non alterare il rapporto del fedele con il Signore e non ostacolare la conversione dei non-credenti, mi chiedo se i nostri testi non siano da sottoporre a una radicale revisione in tutti i passi centrati sulla paura sopra accennati, i quali, più che ottenere l'effetto teoricamente scontato della trasformazione della vita, rischiano di intimidire o intimorire. Non so se un simile approccio si sia rivelato veramente efficace in altre epoche (e d'altronde il cristianesimo è stato sovente accusato di essere una religione della paura[87]), ma immagino che un'impostazione più luminosa dei nostri brani, che accentui

---

[84] MAKARIOS SIMONPETRITUL, *Triodul explicat*, cit., 23.
[85] TAFT, "Préface", cit., 5.
[86] MAKARIOS SIMONPETRITUL, *Triodul explicat*, cit., 18. Sull'evoluzione del *triodion* e della sua innografia, cf. *ibid.*, 21-27.
[87] VON BALTHASAR, *Creștinul*, cit., 24.

preferibilmente la prospettiva della salvezza e l'universale chiamata alla santità[88], alimentando di conseguenza l'attesa dell'incontro con il Signore, sia in ogni caso più consona alla sensibilità odierna e più fedele all'essenza del Vangelo. Un tale mutamento di prospettiva sarebbe conforme tanto ai principi della psico-pedagogia attuale, che è riluttante all'idea di terrorizzare e punta su una progressiva responsabilizzazione del soggetto, quanto alla teologia spirituale, che considera la paura un impulso poco duraturo della conversione, proponendo come unica alternativa sana una risposta d'amore all'amore di Dio[89].

Tale orientamento positivo è d'altronde il segno più distintivo del Concilio, la sua intuizione di base, e fa parte di quello "spirito conciliare" che la liturgia della Chiesa rumena unita – una Chiesa cattolica, pur di rito bizantino – sarebbe chiamata a riverberare nei brani qui discussi. Essa potrebbe inoltre adoperare, sulla stessa linea, o almeno come un'alternativa, il tema – altrettanto biblico e molto più confortante – dell'incontro con lo Sposo; questo è infatti un argomento quasi assente[90] negli uffici della domenica di carnevale. Non credo che una maggiore valorizzazione dell'argomento andrebbe contro la tradizione bizantina, malgrado il fatto che il tema è più specifico attualmente del periodo finale della quaresima, secondo una logica del rito bizantino che la mistagogia è capace di giustificare[91]. Una sostituzione (o per lo meno l'alternarsi) dei riferimenti al tribunale di Cristo con l'idea dell'incontro con lo Sposo nei testi della domenica consacrata alle realtà ultime sarebbe atta, secondo me, a dare un altro slancio alla vita dei fedeli e ad attirare gli allontanati. Mantenere la prospettiva terrificante attuale rischierebbe invece di deformare l'immagine di Dio, quasi progettando nella mente dell'orante una figura spaventosa il cui incontro non è affatto desiderabile. Si potrebbe suporre che un rinnovamento del tono dei nostri testi porterebbe, al contrario, migliori frutti

---

[88] LG, capitolo V.

[89] Vedasi SCHMEMANN, *Credo*, cit., 114; e ugualmente, dalla pastorale della Chiesa rumena unita, l'omelia di padre C. Langa, sostenuta nella cattedrale "La Trasfigurazione del Signore" a Cluj, l'8.01.2017 (file audio in nostro possesso); nonché molti libri di psicospiritualità apparsi recentemente nell'ambito cattolico, e pure DOROTHÉE DE GAZA, *Instructions IV. De la divine crainte*, in *Oeuvre spirituelles*, Éd. du Cerf, Paris 1963, 47-48.

[90] I rari usi del tema dell'incontro rischiano di assumere a loro volta toni minacciosi; vedasi: "Cugetând la întâmpinarea…", *Triod* 42-43 ["Pensando all'incontro che avverrà…", *Anthologhion* 2, 434-435] e specialmente "Domnul vine…", *Triod* 37-38 ["Il Signore viene…", *Anthologhion* 2, 427-428].

[91] Vedasi, per esempio, MAKARIOS SIMONPETRITUL, *Triodul explicat*, cit., 51.

pastorali (un più intenso impegno nella vita di fede per i credenti) e missionari (una più grande forza di attrattività per gli indifferenti); "niente è più capace ad allontanare… che una religione della paura predicata con toni di condanna" diceva a giusta ragione Michael Paul Gallagher, dopo un'intensa esperienza pastorale e missionaria[92].

E poi è la liturgia stessa che offre qua e là alternative più luminose all'approccio terrificante sul tema del giudizio sopra descritto: accanto ai testi che usano in abbondanza un vocabolario tremendo, ce ne sono altri che lo eludono; accanto alle immagini atte a produrre paura, ce ne sono altre più serene; accanto alle formulazioni prevalentemente scoraggianti, ce ne sono anche di più cariche di speranza. In un eventuale aggiornamento degli uffici, potrebbe avverarsi in questo senso utile un altro principio del Vaticano II, quello che suggerisce la rinuncia alle ripetizioni e aggiunte di scarsa utilità[93]. Questo avrebbe come esito anche l'abbreviazione degli uffici a misura del contesto contemporaneo che non è rimasto lo stesso nemmeno nell'ambito monastico, dove sono nati i nostri testi[94]. In pratica, nel nostro caso, là dove i contenuti hanno la tendenza di essere ridondanti, sarebbero forse da prediligere i passi più concordi allo spirito conciliare. Un avvicinamento più positivo al tema del giudizio nella vita spirituale dei fedeli potrebbe rendere risultati migliori che non uno prevalentemente pessimistico (se non minaccioso). Anche se non fosse opportuno rinunciare interamente all'avvertimento sulla possibilità dell'eterno castigo, tuttavia questa non andrebbe messa in primo piano, quasi fosse il solo prevedibile esito del giudizio. I nostri testi si potrebbero rivelare più fruttuosi dal punto di vista spirituale se l'accento cadesse piuttosto sulla speranza della salvezza e sull'infinita misericordia divina, sulla chiamata alla vigilanza e all'impegno nella vita presente in vista di quella futura.

Non credo che sia un argomento valido per mantenere l'attuale forma dei testi sul giudizio nella liturgia della Chiesa rumena unita, affermare che essi testimoniano la più autentica tradizione bizantina da conservare accuratamente. Pur essendo venerabile, tale tradizione è circoscritta temporalmente e culturalmente; i suoi monumenti vanno trattati di conseguenza con

[92] M.P. GALLAGHER S.J., *Ajută necredinței mele*, Ars Longa, Iași 1996, 95.

[93] SC 34; 50.

[94] Sulle caratteristiche degli uffici durante il *Triodion*, il loro valore pedagogico, ascetico, il valore di preghiera incessante, incluso il senso delle ripetizioni (e le consecutive spiegazioni nella mistagogia), vedasi MAKARIOS SIMONPETRITUL, *Triodul explicat*, cit., 117-121.

attenzione al contesto storico e teologico in cui sono nati. Essa non è un semplice tesoro da custodire gelosamente, ben protetto da ogni intervento e alterazione, ma una realtà vivente, che ha dato i suoi frutti e che deve continuare a darli[95]. Non esiste perciò un'epoca che possa essere idealizzata nella storia della liturgia; è al momento presente che essa è chiamata a operare efficacemente nei fedeli per la loro salvezza. Secondo un'impegnativa affermazione di padre Robert Taft, al di là di ogni possibile tendenza di idealizzare un'epoca o l'altra, "per i cristiani, l'unico 'periodo ideale della liturgia' è quello che stanno vivendo"[96]. Per lo stesso motivo l'iniziativa di un eventuale rinnovamento non dovrebbe essere pietra d'inciampo nemmeno nel rapporto con le altre Chiese di rito bizantino, potendo diventare, al contrario, un luogo di dialogo e lavoro comune. Nelle circostanze attuali i rappresentanti delle Chiese bizantine, della Chiesa rumena unita inclusa, sono chiamati ad interrogarsi sull'efficacia (e anche l'adeguatezza) delle attuali formule liturgiche, nel nostro caso del messaggio escatologico e teologico che comportano i testi sul giudizio. Guardare con nostalgia al passato, tentare di preservarlo ad ogni costo, opponendosi al minimo mutamento, comporterebbe per la Chiesa il rischio di fallire nella sua missione.

Conclusioni.
Quali nuovi orizzonti alla luce dell'escatologia attuale?

Se leggiamo i testi sul giudizio finale presenti nell'innografia propria della Domenica di carnevale alla luce dell'escatologia (post)conciliare, l'aspetto contrastante che ci colpisce principalmente è l'accento sul terrore che i nostri brani contengono, mentre l'escatologia attuale collega il tema piuttosto alla speranza. Non so se il rito bizantino fosse immaginabile senza una domenica consacrata al giudizio finale, ma mi sembra che il modo di proporre questo tema andrebbe aggiornato, specialmente per quanto riguarda la prospettiva terrificante che i nostri testi offrono sugli eventi

[95] Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei verbum*, *http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118 _dei-verbum_it.html*8.

[96] TAFT, "Presupposti", cit., 43.

ultimi e su Dio stesso. Lo richiederebbe il bene dei fedeli: la liturgia non può proporre l'immagine di un Dio che fa paura senza il rischio di deformare il volto che Lui ci ha rivelato in Gesù. Lo richiederebbe poi l'efficacia stessa dei testi cui originariamente è stato assegnato un senso pedagogico e una mira trasformatrice: se, da un lato, lo spirito pedagogico attuale è riluttante all'idea dell'intimorire e punta su una progressiva responsabilizzazione dell'educando, la spiritualità mostra che la paura non può essere un impulso duraturo della conversione, mentre la risposta d'amore all'amore di Dio sì. A mio parere, la liturgia della Chiesa rumena unita – una Chiesa cattolica, seppure di rito bizantino – dovrebbe rispecchiare nel suo stile lo spirito conciliare e assorbire a livello dei contenuti gli attuali sviluppi della dottrina e della teologia. La ricezione del Vaticano II non può limitarsi al campo meramente teorico della teologia e restare senza incidenza nella vita pratica, anche liturgica, della Chiesa rumena unita, e ciò almeno per spirito di coerenza. Perché è alquanto strano e sorprendente che i fedeli leggano nei testi di escatologia messaggi di speranza e sentano nelle omelie esortazioni a non avere paura di Dio oppure a convertirsi per amore, e poi ricevano nella liturgia messaggi radicalmente opposti.

Per un eventuale aggiornamento dei nostri testi è possibile trovare un modello nell'approccio all'escatologia (post)conciliare, di gran lunga più positivo. Basterebbe poi riscoprire la prospettiva sugli eventi finali specifica della comunità primitiva, rinunciando agli accenti terrificanti aggiunti lungo i secoli[97], che non sono i soli specifici allo spirito bizantino del resto. In questo senso mi sembra illustrativo un testo monastico che riporta l'atteggiamento sereno e colmo di speranza di un monaco nell'imminenza della morte: "Paura e fremito non sento, ma c'è invece una infinita gioia che riempie il mio cuore e spero che il nostro Signore e Redentore Gesù Cristo, secondo la sua misericordia, non mi abbandonerà, seppure io non possiedo opere buone. Di che cosa potrei lodarmi se non delle mie debolezze? Per la mia sola volontà non ho fatto nessun'opera buona. Quelle che ho tuttavia compiute le ho fatte soltanto con il suo aiuto e per la sua volontà. Me ne vado, dunque, verso il sorgere della giornata eterna e grande è la mia gioia. Porto in me la pace, e il riposo e la consolazione divina dominano tutte le mie membra…"[98].

---

[97] SCHMEMANN, *Credo*, cit., 110-112; 114; ŠPIDLÍK, *Maranathà*, cit., 137.

[98] S. ANAGNOSTOPOULOS, *Explicarea dumnezeieștii liturghii cu ajutorul unor evenimente reale și a unor experiențe din viețile sfinților, preoților, monahilor și credincioșilor*, Editura Bizantină, București 2005, 270-271.

Ecco perché sono convinta che rinunciare agli attuali accenti terrificanti dei testi sul giudizio non possa essere considerato un tradimento del patrimonio orientale. Al contrario, una riformulazione dei nostri brani in una maniera più gravida di speranza, che conservi l'intento originale degli innografi – quello di trasmettere le verità escatologiche e di esortare alla conversione – in una maniera più adatta alle condizioni odierne risponderebbe alla dinamica di quel progresso organico di cui parla il Concilio.

Tabula auctorum

S. E. Rev.ma Virgil BERCEA
Vescovo greco-cattolico di Oradea Mare (Gran Varadino dei Romeni), Romania.

Cristian BARTA
Docente universitario. Professore ordinario e decano della Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Università Babeş-Bolyai di Cluj-Napoca, Romania; crisbarta@yahoo.com.

Angelo BERTULETTI
Monsignore, docente ordinario di Teologia fondamentale e sistematica presso la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, sede di Milano, e presso l'Istituto affiliato di Bergamo, la Scuola teologica del Seminario "Giovanni XXIII".

William BLEIZIFFER
Docente universitario, Università Babeș-Bolyai di Cluj-Napoca, Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Dipartimento di Blaj. Autore di vari libri e studi di diritto canonico. william.bleiziffer@ubbcluj.ro; https://ubbcluj.academia.edu/WilliamBleiziffer.

Francesca BONICALZI
Professore ordinario di Filosofia sociale e Filosofia morale nell'Università di Bergamo. Ha dedicato numerosi saggi e volumi alla filosofia moderna e contemporanea, in particolare a Descartes. fbonicalzi@libero.it.

Florin BOZÂNTAN
Docente universitario, Università Babeș-Bolyai di Cluj-Napoca, Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Dipartimento di Cluj. bozantan2003@yahoo.fr.

Vasile BUDA
Sacerdote e dottore in Teologia, arciprete greco-cattolico di Madrid, responsabile pastorale dei fedeli greco-cattolici romeni in Spagna. basilebuda@yahoo.fr.

Alexandru BUZALIC
Docente universitario, Università Babeș-Bolyai di Cluj-Napoca, Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Dipartimento di Oradea. Autore di vari libri e studi di teologia. alexandrubuzalic@yahoo.com

Alberto CASTALDINI
PhD in Filosofia. Professore onorario dell'Università Babeș-Bolyai di Cluj-Napoca, dove insegna nella Facoltà di Teologia Greco-Cattolica e nell'Istituto di studi giudaici; professore invitato al Pontificio Ateneo S. Anselmo di Roma. Già Addetto culturale dell'Ambasciata d'Italia a Bucarest (2006-2010). Membro ordinario dell'Accademia Nazionale Virgiliana di Mantova e membro d'onore dell'Istituto di Storia "Nicolae Iorga" dell'Accademia Romena. Commendatore dell'Ordine pontificio di S. Gregorio Magno (2016); acastaldini@libero.it.

Cristian CRIŞAN
Sacerdote e dottore in Diritto Canonico, curato della Parrocchia Saint-Georges e rettore della *Mission Catholique Roumaine* di Parigi, Visitatore Apostolico per i fedeli greco-cattolici in Europa occidentale. cristiancrisan81@yahoo.com.

Cornel DÎRLE
Sacerdote e dottore in teologia, archimandrita, padre spirituale del monastero carmelitano di Stânceni, Romania. corneldirle@yahoo.com.

Călin Ioan DUŞE
Docente universitario, Università Babeș-Bolyai di Cluj-Napoca, Facoltà di Teologia Greco-Catolica, Dipartimento di Oradea.
calin_duse@yahoo.com.

Sabin FĂGĂRAŞ
Dottore in Teologia, egumeno della comunità monastica "Stavroanastasis" di Feleacu, Cluj. România. sabinfagaras@yahoo.it.

Giuseppe FIORENTINI
Dottore in Teologia del Matrimonio e della Famiglia. Sacerdote della Diocesi di Bergamo, lavora presso la parrocchia della Gran Madre di Dio di Roma; formatore del Metodo Naturale "Billings", collabora con l'Ufficio della Pastorale della Famiglia della Diocesi di Roma.

Alessandro GHISALBERTI
Professore ordinario di Filosofia teoretica e di Storia della filosofia medioevale nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano (1989-2012), direttore della "Rivista di filosofia Neo-scolastica" (2000-2011), membro dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere, Milano. alessandro.ghisalberti@unicatt.it.

Giovanni KOSTKO
Dottore in Teologia, docente all'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Mater Ecclesiae" della Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino – Angelicum. giovannikostko@yahoo.it.

Fabio MARTELLI
Professore associato di Storia Moderna presso la Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna e afferisce al Dipartimento di Discipline Storiche, Antropologiche e Geografiche della stessa Università. fabio.martelli3@unibo.it.

Ruggero POLIERO
Superiore generale della Congregazione religiosa "Opera Famiglia di Nazareth", Gargagnago (Verona). ruggeropoliero@gmail.com.

Anton RUS
Docente universitario, Università Babeș-Bolyai di Cluj-Napoca, Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Dipartimento di Blaj. antonrus18@yahoo.it.

Ioan-Cristian RUS
Dottore in Teologia patristica, parroco a Blaj (Romania), professore aggregato alla Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Università Babeș-Bolyai, Dipartimento di Blaj. cristian8rus@yahoo.it.

Sorin Valer RUSSU
Dottore in Storia, parroco a Luduş (Romania), professore aggregato alla Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Università Babeș-Bolyai, Dipartimento di Blaj. russusorin@yahoo.com.

Luciano SOLE
Biblista, professore invitato presso l'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Roma). soleluciano@libero.it.

Alin TAT
Docente universitario di Filosofia, Università Babeș-Bolyai di Cluj Napoca, Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Dipartimento di Cluj. alintat1@yahoo.com.

Simona ZETEA
Docente universitario, Università Babeș-Bolyai di Cluj-Napoca, Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Dipartimento di Cluj;
simona.zetea@ubbcluj.ro/simona_zetea@yahoo.fr.



Don Renzo Lavatori è un teologo che non si è accontentato di trasmettere le conoscenze tradizionali, ma è riuscito ad approfondire nuove vie di direzione della ricerca, sottolineando, per esempio, il mistero di Cristo nella figliolanza del Padre, il mistero pneumatologico nella prospettiva della teologia del dono del Padre e del Figlio, il mistero della salvezza in Cristo nella prospettiva di "incontro" dell'uomo con Dio, portando nuovi chiarimenti nella teologia della creazione, dedicandosi allo studio dell'angelologia e della demonologia. Insieme a Don Luciano Sole si è dedicato anche allo studio dei legami approfonditi tra Teologia e Bibbia. Allo stesso tempo Don Renzo è un letterato. Il rigore del teologo che trasmette le informazioni si unisce alla sensibilità dello scrittore che riesce a conferire una musicalità al testo originale, espresso in un italiano che si offre di piacevole lettura, e ci trasporta sia per le vie della poesia di Dante Alighieri sia negli scritti dei Padri della Chiesa o dei teologi che l'hanno preceduto.

† Virgil BERCEA
Vescovo di Oradea, Romania



ISBN:978-606-37-0422-2